MYSTIQUES ESPAGNOLS
MALON DE CHAIDE, JEAN D'AVILA, LOUIS DE GRENADE, LOUIS DE LÉON, Ste THÉRÈSE, S. JEAN DE LA CROIX ET LEUR GROUPE

PAUL ROUSSELOT AGRÉGÉ, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AU LYCEE IMPÉRIAL DE DIJON.

1867

EXTRAITS

Table :

CHAPITRE IX

« Les femmes ne le cèdent point aux hommes dans la vie spirituelle ; il semble même que leur sexe, plus tendre et plus faible, y soit par là même enclin davantage : aussi la voit-on embrassée, non seulement par un nombre incroyable de moines, mais encore par de simples femmes, qui ne songent qu'à s'approcher de Dieu. » Ces paroles de Louis de Grenade sont confirmées à chaque page des annales religieuses de l'Espagne. Sanche de Carrillo, sur le point de devenir fille d'honneur de la reine, oublie toutes les pensées du siècle à la voix de Jean d'Avila [Audi filia]. Deux sœurs, d'une aussi haute fortune, Catherine et Marie de Sandoval, s'associent à l'œuvre de sainte Thérèse ; une nièce de celle-ci, portant le même nom, se fait carmélite et devient « une petite sainte (1). »



(1) Obras de la gloriosa Madré Teresa de Jésus (Bruxelles, 1674), t. Il, p. 330, 337. — Lettre de sainte Thérèse à la Mère Marie de SaintJoseph, 6 juillet 1582. Ill : « Teresita de Cepeda, nièce de Thérèse. Fille de don Lorenzo, émigré au Pérou en 1530. Où il a il épousé Juana Fuentes. En 1575, veuf, il rentre en Espagne. Il rencontre Thérèse à Séville et lui confie sa fille. Nièce gâtée, elle l'accompagnera dans plusieurs de ses voyages comme le dernier pour l'éternité. Fréquemment mentionnée dans ses lettres. Elle prendra une part importante dans le processus de béatification de sa tante. Elle est décédée le 10.09.1610 au couv. de San José de Ávila à 44 ans ». carmelitasalba.org

Parfois le cloître ne suffit pas : Catherine de Cardone ne se contente pas à moins du désert. Alliée à la maison d'Aragon, gouvernante de don Juan d'Autriche, elle s'enfuit de la cour et

va dans une solitude, sous des habits d'homme, se livrer à toutes les austérités que suggère une imagination ardente, exaltée par l'isolement (1).

(1) Née en 1514, morte en 1577. (V. Obras, t. II, p. 385.)

Telle est, en effet, la nature de l'ascétisme mystique, que les femmes surtout devaient en subir l'influence, souvent aussi les entraînements les plus périlleux. une béate est en relations avec la Vierge et le Christ; on lui fait son procès. A Cordoue, une religieuse Clarisse, Madeleine de la Croix, a des extases, des visions, des révélations : pendant trente ans, prêtres, rois, empereurs, le peuple, bien entendu, tout le monde y croit ; elle y croit la première. Jean d'Avila l'examine, la détrompe, elle se soumet, et pour l'exemple on l'enferme (1).

Acta Sanctorum Octobris, t. VII, p. 227, 569. —Cf. Obras, La Vida, c. 23. — Lhorente, Hist. crit. de l'Inquis., t. I, p. 321 et sq.

On voit, par les écrits des maîtres du mysticisme espagnol, de combien près étaient surveillées ces pieuses imaginations. Tout en rédigeant le code de ce mysticisme, ils opposent une barrière à ses excès, notamment parmi les femmes, et c'est à une femme qu'était cependant réservé l'honneur de le personnifier dans ses caractères les plus remarquables, de lui donner sa plus complète formule.

L'année de la bataille de Marignan, deux ans avant la prédication de Luther, Thérèse naquit à Avila, dans la Vieille-Castille (le mercredi 28 mars 1513). Son père se nommait Alphonse-Sanchez de Cépède, et sa mère, Béatrix de Ahumade (1)

(1) Seconde femme de son père, marié d'abord à Catherine de Elpeso y Enao.

C'était une famille fort attachée à la religion. Un de ses oncles se fit moine, un de ses frères prit aussi l'habit, un autre vécut comme s'il l'avait pris ; ces exemples n'étaient pas rares. Les biographes de Thérèse, et ils sont nombreux, ont cru honorer sa mémoire en faisant d'elle une sainte dès le berceau : avant d'être une sainte, elle fut enfant et jeune fille. Enfant, elle part un matin avec un frère de quatre ans pour aller chercher le martyre chez les Mores. Pieux enthousiasme, sans doute, mais

explicable en un pays qui n'en avait fini avec l'Islamisme que depuis un quart de siècle ; où un archevêque de Tolède, passant le détroit, se faisait général d'armée et preneur de villes ; où l'on nourrissait chaque génération dans l'horreur de Mahomet et le zèle de la foi; explicable surtout en une famille castillane, où les enfants apprenaient à lire dans les Vies des martyrs et des



saints. C'était plus qu'il n'en fallait pour exalter une tête de sept ans. Ramenés au logis par un oncle qui les avait rencontrés à propos, les deux fugitifs se font ermites dans le jardin de la maison. Ces détails intéressent, dans la bouche de sainte Thérèse, quand, à quarante-six ans, elle écrivait la relation de sa vie et jetait un regard en arrière sur sa famille, son enfance et sa jeunesse, évoquant par le sentiment autant que par le souvenir un passé déjà loin d'elle. C'est qu'ils la montrent dans la simplicité d'une nature vivante et complète, vraiment humaine. Mais faut-il, avec ses trop zélés panégyristes (1), y reconnaître absolument des marques précoces d'une ferveur plus qu'ordinaire ? Ce n'est pas lui faire tort, que de restituer l'image ingénue de l'enfant sous l'imposante figure de la sainte.

Ill : @ narthex - Fugue aux pays des Maures d'après 'VITA S. VIRGINIS TERESIÆ A IESV' - Adriaen Collaert (1560-c.1618) & Cornelis Galle* (1576-1650). Anvers 1613 Ed. 1630

(1) La Vida de la Madré Teresa de Jésus, par Ribéra, Salamanque, 1590 ; traduite en latin par le jésuite Mathias Martinez, Cologne, 1620; trad. franc., Lyon, 1620.

Sa Vie, par Diego de Yepes, évêque de Turiaso en Aragon, 1606.

La vie, mœurs, esprit, zèle et doctrine de la servante de Dieu, Thérèse de Jésus, réduite en sommaire par les Frères Jean de S. Hierosme et Jean de Jésus Marie (en espagnol) ; mise en latin par Jérôme Gratian de la Mère de Dieu, et rendue française par G. D. R. (Guillaume de Rebreviette), Arras, 1610.

Reforma de los descalzos de Nuestra Senora del Carmen, Madrid, 1614. Traduct. franc, sous ce titre : Histoire générale des Carmes Déchaussés, Paris, 1655 et 1666, deux vol. in-f°., v. b.

Bibliotheca Ordiniis Carmelitani Excalceatorum, per Martialem a S. Joanne Baptista. Bordeaux, 1730, in-4°.

✓ Vie de S. Thérèse, par Villeflore, Paris, 17122, in-4°'.

✓ Acta Sanctorum Octobris, Illustrata, tomus VII [BooksGoogle S. Teresia Virgine Carmelitarim : page 109 : et suivantes. Autre volume d'*Acta Sancotrum* consacré à la sainte : BooksGoogle] — Mais les plus précieux des documents sont : la Vie de sainte Thérèse, par elle-même, et sa Correspondance, en général ses propres écrits, qui ont fourni ou confirmé tous les détails que nous en donnons.

Jeune fille, elle aima le monde et même la parure, surtout la conversation, où brillait son esprit. Elle s'en accuse avec une ingénuité touchante. Parmi les habitudes sérieuses, sévères, de la maison paternelle, elle donnait volontiers accès aux distractions délicates, aux libertés permises, et, si on voulait l'en croire, aux décentes frivolités de la vie sociale, qui n'était pour elle que la vie de famille agrandie, car elle ne sortait guère d'un cercle de parents. Elle ne songeait pas alors à prendre le voile. Il est vrai qu'elle avait à peine quatorze ans. C'est cet intervalle de trois ou quatre années tout au plus qu'elle appelait dans la suite l'époque de son endurcissement, et sur lequel elle pleura jusqu'à son dernier jour. Toujours pieuse, sa plus grande faute était de se plaire outre mesure aux romans de chevalerie, dont l'Espagne raffolait : elle passait les nuits à les lire ; elle en composait un avec Roderic, ce frère assidu complice de ses équipées enfantines. Ce goût lui venait de sa mère, unique faiblesse d'une femme valétudinaire, qui souffrit toute sa vie et mourut à trente-trois ans : fort belle, d'un esprit égal à sa beauté, d'une piété profonde et douce, peut-être le sentiment d'une fin précoce, quelque regret d'une existence flétrie par la maladie « et traversée de grandes peines, » avaient-ils donné à l'imagination de Béatrix de

Ahumade un tour un peu romanesque, à sa foi une nuance de tendresse mélancolique. Thérèse lui dut, sans doute, avec la patience à souffrir et la douceur envers la souffrance, les qualités brillantes de l'esprit et la vive imagination. Son père ne présentait pas le même mélange de sentiments religieux et de goûts presque mondains. Il s'interdisait à lui-même et défendait aux siens ces romans, qu'on ne lisait qu'à son insu. Il était sincère, humain, charitable, mais austère, concentré ; vraie piété castillane, ardente et sombre, sans toutefois étouffer les affections du cœur : il adorait Thérèse. Le veuvage et peut-être, par une réaction touchante, l'exemple de sa fille devaient le conduire, vers la fin de sa vie, à l'ascétisme mystique.

C'est dans ce milieu que Thérèse grandit. Elle avait perdu sa mère à l'âge de douze ans ; trois ans après, on maria sa sœur et on la mit elle-même dans un couvent d'Avila, où étaient élevées les jeunes filles nobles. Elle était encore incertaine de sa vocation. Tout en « appréhendant le mariage, » elle n'en repoussait pas absolument l'idée ; le cloître ne l'attirait pas : « J'aurais désiré, dit-elle, que la volonté de Dieu ne fût pas de m'appeler à la religion. » La grâce la toucha peu à peu ; de grandes maladies, dont elle ne se releva jamais entièrement, y contribuèrent ; enfin elle se décida, et, malgré une assez longue résistance de la part de sa famille, elle entra au monastère de l'Incarnation, de l'ordre du Carmel, dans sa ville natale, le 2 novembre 1535. Elle avait vingt ans.

ill : Monastère de l'Incarnation *Acta Sanctorum* p. 219



Cependant, même après sa profession, elle eut encore ou crut avoir quelque refroidissement de piété. C'était une époque de transition, et qui dura dix-huit années : elle passait insensiblement de la dévotion au mysticisme, et celui-ci, comme un feu qui a longtemps couvé sous la cendre, allait bientôt se manifester avec éclat. Une lecture des Confessions de saint Augustin paraît en avoir déterminé l'explosion définitive en 1535. Elle avait eu sa première vision plusieurs années auparavant (Vers 1543. Vida, c. 7. Cf. c. 9.), et elle pratiquait depuis longtemps déjà l'oraison mystique, mais avec interruptions, et sans se rendre compte ni des phénomènes, ni des conditions de la vie extatique. Ce qu'elle raconte de ses inquiétudes, de ses luttes avec elle-même, se rapporte spécialement à, cette période de son existence où le mysticisme, se développant en elle avec une spontanéité qu'elle ne comprenait pas, lui faisait craindre d'être abusée par des chimères et de se trouver involontairement en désaccord avec l'Eglise. (1)

(1) Vida, c. 10, 16, 23, — Moradas primeras, prologo al lector, et alias passim.)

Tout d'abord, elle ne voit pas clair dans son âme ; jetée violemment hors des lois communes de l'existence, son trouble est profond : tant que dure ce travail de sa nature morale, elle souffre ; une fois accompli, elle se rassure, elle se sent dans la pleine possession d'un état intérieur qui n'a plus

rien que de normal à ses yeux. Alors elle entreprend de s’analyser : à la période de la spontanéité succède la période de la réflexion. Tout entière à la contemplation extatique jusqu'en 1562, elle commence à cette date une phase nouvelle, et entre, par la réformation de son Ordre, dans l'histoire de son temps et dans l'histoire générale de l’Eglise.

Les Carmes faisaient, comme on le sait, remonter leur antiquité jusqu'au prophète Elie. Authentique ou non, cette tradition, énergiquement revendiquée, avait imprimé à leur Ordre certaines tendances qui, par la contemplation solitaire et les habitudes ascétiques, pouvaient aisément conduire au mysticisme : on les appelait et ils se flattaient d'être appelés les « Contemplatifs. » D'autre part, la dévotion spéciale qu'ils avaient à la Vierge, leur protectrice immédiate, n'avait pas médiocrement contribué à introduire dans l'esprit religieux une douceur et une mansuétude très propres à faire naître l'amour mystique. C'est le Carmel, qui, par la révélation du scapulaire, a le premier, au moyen âge, adouci le terrible dogme de l'éternité des peines et fait briller un rayon de consolante lumière dans les sombres terreurs de la conscience. C'est lui qui, en jetant les premières assises du dogme de l'Immaculée Conception, a le plus favorisé l'extension du culte de Marie, personnification d'un sexe que le christianisme relevait de sa longue infériorité. C'est lui enfin qui a jugé Satan par cette parole : Le malheureux, il n’aime pas ! Il est incontestable qu'il a joué un rôle considérable dans l'Eglise catholique ; on serait tenté de lui attribuer une part dans le mysticisme de sainte Thérèse, dernière et brillante manifestation de son antique esprit, renouvelé dans des conditions particulières au XVIe siècle et à l'Espagne. Le mysticisme devenant actif, poursuivant une œuvre de dévouement, se traduisant par l'amour du prochain comme par l'amour de Dieu, combattant l'hérésie luthérienne par l'amour et la prière, essayant de retremper la foi aux sources vives de la charité, se résumant pour ainsi dire en une femme et se formulant par sa bouche,

n'est-ce pas une œuvre en rapport avec l'esprit du Carmel ? Voilà un point de départ pour des inductions engageantes, mais hasardeuses, et dans la voie desquelles il ne faut s'aventurer qu'avec prudence. Le mysticisme de sainte Thérèse, personnel et spontané, n'est pas un produit de l'esprit de son ordre. Que celui-ci ait été capable de le développer, rien de plus vraisemblable ; mais s'il s'est mêlé à son fond, il ne l'a pas créé. Sainte Thérèse se préoccupe assez peu des questions d'origine, elle parle à peine d'Elie ; (1)

(1) Il est vrai que les Carmes n'avaient pas encore été troublés dans la sécurité de leurs prétentions par la critique à laquelle les soumirent les Jésuites.)

ce qui la frappe, c'est la tendance contemplative et favorable à l'amour divin : elle reconnaît sa propre religion dans celle de l'antique Carmel, et croit qu'elle renferme assez de vitalité non seulement pour refleurir, mais pour servir la cause de la foi. Elle veut opposer à la Réforme une arme qu'elle juge la plus puissante de toutes, l'amour, la seule qu'elle emprunte au catholicisme, ou plutôt ce côté du catholicisme lui voile tous les autres. Il est évident qu'elle se tourmente des progrès de la Réforme, non pas en Espagne (elle n'en dit rien, nouvelle preuve du peu de chances sérieuses que le protestantisme avait eu de s'y implanter), mais dans les autres contrées, notamment en France ; (A l'époque de la mort de Charles IX. Lettre à D. Teutonio de Bragance, juin 1574.) non pas pour l'Eglise, dont elle ne met pas le triomphe en question, mais surtout pour les égarés, qui se précipitent dans la mort éternelle. Combattre Luther et Calvin, c'est sauver des âmes qui vont se perdre comme à plaisir, et le meilleur moyen de les sauver, c'est la prière et la charité ; car elle les aime malgré leur aveuglement, elle pleure sur elles, elle donnerait sa vie pour les racheter. (1)

(1) Vida, c. 32 : « Je souffre de voir tant de Luthériens, que le baptême avait rendus membres de l'Eglise, se perdre malheureusement, et ma passion pour leur salut est si violente, que je crois certainement que si j'avais plusieurs vies je les donnerais toutes de bon cœur pour délivrer une seule de ces âmes de tant d'horribles tourments. Que si nous ne pouvons voir souffrir une personne que nous aimons sans être touchés de compassion, et ne pas ressentir vivement sa

douleur lorsqu'elle est grande, de quelle affliction ne devons-nous pas être pénétrés en voyant une âme se précipiter pour jamais dans les plus effroyables de toutes les peines ?... »

L'ordre des Carmes lui paraissait éminemment propre à répandre ainsi les bienfaits d'une religion de dévouement et d'amour, et en même temps à rendre à l'Eglise une nouvelle splendeur ; car si elle ne craint rien pour sa durée, elle ne se dissimule pas que sa pureté primitive est altérée. Servir l'Eglise au moyen des Ordres monastiques avait été la pensée du moyen âge ; la réformer par la réforme de ces mêmes Ordres, et en général du clergé, était encore au XVIe siècle, bien que datant de plus loin, le rêve de beaucoup d'esprits sincères. Sainte Thérèse fut du nombre (1).

(1) Id., c. 7 : « Quel malheur est donc plus grand que celui des monastères, tant d'hommes que de femmes, qui ne sont pas réformés, et où l'on marche également par deux voies si différentes, celle de la vertu et celle du relâchement ? Mais que dis-je, également ? Hélas! on suit beaucoup plus la voie qui est si périlleuse, parce que nos inclinations nous y poussent et que, le plus grand nombre y marchant, leur exemple nous la fait paraître encore plus agréable. Ainsi le chemin de la véritable observance est si peu battu, que le religieux et la religieuse qui veulent satisfaire aux devoirs de leur vocation, ont plus sujet d'appréhender les personnes avec qui ils vivent que les démons... Y a-t-il donc lieu de s'étonner de voir tant de maux dans l'Eglise, puisque ceux qui devraient porter les autres à la vertu ont éteint en eux à un tel point l'esprit des saints fondateurs de leurs Ordres ? Je prie Dieu de tout mon cœur d'y vouloir apporter le remède qu'il sait être nécessaire. »

Le remède, trop partiel d'ailleurs, était surtout trop peu pratique. Les Ordres religieux avaient fait leur temps : appropriés à l'état social du moyen âge, leur place n'était plus dans la société qui allait le remplacer. Ignace de Loyola et ses héritiers l'ont bien compris ; aussi ont-ils profondément modifié, dans celui qu'ils ont fondé, l’esprit du monachisme ancien. La tentative de sainte Thérèse ne pouvait donc pas avoir une action très efficace, arrêter la marche du protestantisme dans la chrétienté comme elle l'aurait désiré ; mais elle a certainement rendu service à la religion catholique en contribuant à la diffusion d'un mysticisme orthodoxe, qui,

repris en sous-œuvre, n'est pas encore éteint aujourd'hui.

Sainte Thérèse l'accomplit comme une mission divine, sur l'ordre exprès de Dieu (1) et non sans peine.

(1) Id., c. 32. — La règle du Carmel, donnée par Albert, patriarche de Jérusalem, avait été mitigée en 1431 par le pape Eugène IV

Il faut lire le récit qu'elle en a fait, intitulé le Livre des Fondations. Depuis le 25 août 1362, date de l'établissement du premier monastère sur le pied de l'ancienne observance, jusqu'au 9 avril 1582 (sept mois avant sa mort), elle institua par elle-même dix-sept couvents de femmes et quinze couvents d'hommes, sans compter ceux qui s'élevèrent, soit d'après ses conseils, soit indirectement par suite de l'impulsion qu'elle avait imprimée au mouvement monastique. Lorsqu'elle mourut, la population des monastères de Carmélites dépassait un millier d'âmes (1), chiffre considérable eu égard à la population totale et au reste du clergé. Pour se faire une juste idée de cette portion de la vie de sainte Thérèse, il faudrait la replacer dans le milieu où s'est déployée son activité, parmi ses compagnes (2) aidée de quelques-unes, dirigeant les autres, veillant sur toutes, les soutenant par son exemple, ses écrits, ses lettres ;

(1) Louis de Léon, Epître dédicatoire.

(2) Notamment Antoinette du S.-Esprit, Sainte-Marie de l'Incarnation, Béatrix de la Mère de Dieu, Marie de Saint-Joseph qu'elle aimait comme sa fille, Catherine de Jésus à qui elle apparut après sa mort, Anne de S. -Barthélémy entre les bras de laquelle elle mourut, et qui porta sa réforme en France, en 1604.

parmi ses coadjuteurs, les amis dévoués à son œuvre, les théologiens de tout ordre, de tout rang, moines, prêtres séculiers, docteurs, évêques, inquisiteurs ; éclairée par ceux-ci, protégée par ceux-là, suspecte à plusieurs, jaloux de sa réforme ou incrédules à ses extases, sur le point d'être arrêtée à Séville et conjurée comme démoniaque, du moins déférée au Saint-Office, qui mit plusieurs années à examiner la relation de sa Vie ; car elle a conquis sa sainteté, elle n'y est pas arrivée de plain-pied. Il faudrait enfin la montrer travaillant sans relâche, pendant vingt ans, au triomphe de son entreprise,

sans cesse sur les routes, courant d'une ville à l'autre, de Médina del Campo à Valladolid, de Tolède à Salamanque, de Séville à Ségovie, de Grenade à Burgos, surmontant tous les obstacles, dégoûts, pauvreté, dédains, persécutions (1), à force de courage, de foi et de sacrifices : vie militante, humble, dévouée, vraiment sainte, la mise en pratique de sa devise : Ou souffrir, ou mourir.

(1) On la compara d'abord à Madeleine de la Croix. A son passage à Séville, en 1574, elle eut affaire avec le Saint-Office; l'année qu'elle demeura dans cette ville fut une année de persécutions dont le souvenir la suivit longtemps, et il lui en resta, sur Séville et sur l'Andalousie, une impression dont on retrouve la trace dans sa Correspondance. (Lettres à la M. Marie-Baptiste, 28 avril 1576; à la M. Marie de Saint-Joseph, 19 novembre 1576; au P. Gracian, 2 septembre 1582. — Cf. Vida, c. 22,23,23. Acta Sanctorum, p. 227. Ribera, p. 106.)

Au milieu de ces événements extérieurs, son mysticisme grandit, l'action n'ôte rien aux progrès de la contemplation. C'est une double existence à laquelle nous initient ses ouvrages, on pourrait dire ses mémoires, car ils sont le récit de sa vie extatique comme de sa vie active. L'histoire de leur composition n'est pas sans importance.

Elle écrivit d'abord la relation de sa Vie que lui avait demandée l'un de ses confesseurs, le jésuite Ibañez, professeur à Avila. Les théologiens n'étaient pas d'accord sur les questions délicates dont elle les entretenait ou qui étaient soulevées à son propos. Aussi cette Vie est-elle moins le récit des événements extérieurs de son existence que la vivante histoire de son âme : c'est par là qu'elle attache et qu'elle émeut. Commencée en 1561 à Avila et terminée à Tolède au mois de juin de l'année suivante, elle fut rendue publique par une indiscrétion de la princesse d'Eboli qui en envoya des copies à Madrid. L'une d'entre elles tomba entre les mains des inquisiteurs, au printemps de 1575 ; ils en firent un très long et très sévère examen, car on sait par une lettre de Thérèse à son frère Laurent du 22 février 1577, qu'à cette date l'information était encore pendante. Ils finirent par en approuver le contenu, et après la mort de Thérèse, le Saint-Office contribua même

aux dépenses nécessaires pour l'imprimer. Ce même ouvrage fut soumis à Jean d'Avila qui écrivit à cette occasion les deux lettres approbatives dont nous avons déjà parlé, l'une du 12 septembre 1568, l'autre du 12 avril 1569, peu de peu de jours avant de mourir. Sainte Thérèse le lui avait envoyé par Louise de la Cerda, sur le conseil de François de Soto y Salazar, inquisiteur (1).

(1) Acta Sanct., p. 214, 283, 448, 451. — Villeflore, op. cit., p. 189, 264-65.

Plus tard elle le retoucha, le divisa en quarante chapitres, sur l'ordre du P. Garcia de Tolède, dominicain, et y ajouta le récit de la fondation de Saint-Joseph d'Avila.

A la suite de cette Vie, que Baillet et Arnauld ont comparée aux Confessions de saint Augustin, Louis de Léon, éditeur des œuvres de sainte Thérèse, a placé un supplément, sorte de Mémoires qu'elle adressait à ses confesseurs ou qu'elle avait rédigés à différentes époques pour elle-même et dans le but de fixer ses souvenirs. On y joint de plus trois relations sur l'état d'oraison. La première est probablement de l'année 1360 ; la seconde, commencée en 1561, fut reprise en 1562 : toutes deux paraissent avoir été adressées, comme la Vida, au P. Pierre Ibañez. La troisième semble avoir été faite en 1576, et destinée au P. Roderic Alvarez, jésuite (1).

(1) Acta Sanct., p. 452 ; « Relatio illa terlia est admirabile vitæ spiritualis documentum, breve, simplex, facundum, lucidissimoque in sublimi argumento ordine. »

Le second ouvrage de sainte Thérèse est le Chemin de la Perfection, commencé en 1562 à la demande du P. Dominique Bañez, dominicain, régent au collège de Saint-Grégoire à Valladolid. Il ne fut terminé qu'en 1567. L'archevêque d'Evora, D. Teutonio de Bragance, le fit imprimer l'année de la mort de son auteur, et une seconde édition eut lieu l'année suivante, l'une et l'autre inexactes. C'est, avec le Château de l'Ame, l'écrit le plus important de sainte Thérèse au point de vue de la doctrine.

Quelques années plus tard, elle rédigea, pour obéir à un autre

de ses confesseurs, le P. Jérôme de Ripalda, recteur de la compagnie de Jésus à Burgos, le Livre des Fondations, contenant l'historique de sa réforme. Là sont les faits extérieurs de sa vie, vie de fatigues, de peines de corps et d'esprit, et prouvant chez elle autant de lumières et de fermeté dans la pensée que de ferveur et de piété dans le cœur. Commencé à Salamanque le 24 août 1573, ce livre comprit d'abord les dix premières fondations. Repris au printemps de 1376 sur l'ordre du P. Gracian, à Tolède, il fut augmenté du récit de trois autres fondations, et interrompu le 14 novembre de la même année. Enfin, quatre mois avant sa mort, et sur l'invitation du même Gracian, sainte Thérèse le compléta par le récit de trois fondations nouvelles. Quant à celle du monastère de saint .Joseph à Grenade en 1581, la relation en fut faite par la mère Anne de Jésus : sainte Thérèse n'y ayant pas assisté, ne voulut pas l'écrire, elle-même. Cet ouvrage ne faisait point partie de l'édition donnée par Louis de Léon en 1588 ; il parut pour la première fois à Bruxelles en 1610 (ActaSanct., p. 444, 453).

La Vida étant restée fort longtemps à l'examen du Saint-Office, quelques-uns des directeurs et des amis de sainte Thérèse, entre autres le docteur Vélasquez qui fut évêque d'Osma, et le P. Gracian, provincial de l'Ordre, ne purent se résigner à voir une doctrine qu'ils admiraient, perdue peut-être pour toujours. Ils l'engagèrent à reproduire les enseignements qu'elle y donnait sur l'Oraison, et même ils lui en firent un devoir, auquel elle se soumit. Telle est l'origine du Château intérieur ou Les demeures de l'âme, commencé à Tolède le 2 juin 1577 et achevé à Avila en moins de six mois. Il fut remis au P. Gracian pour qu'il en prît d'abord connaissance et le communiquât au P. Diego de Yanguas, dominicain. C'est l'ouvrage le plus complet de sainte Thérèse, celui qui donne l'idée la plus exacte de son mysticisme et peut-être du mysticisme espagnol, celui qu'elle présente elle-même comme le fruit de sa longue expérience de la vie intérieure (Obras, t.

II, p. 1, 48,181.).

Les Exclamations après la communion s'y rattachent naturellement. Elles sont au nombre de dix-sept, écrites à différents jours de l'année 1579. Voici ce que Villeflore dit à ce sujet : « Une nuit que la sainte écrivait dans sa cellule on ne sait quoi, elle fut tout à coup si dégagée des sens, qu'une religieuse y entra sans qu'elle l'entendît. La sainte de temps en temps posait sa plume et interrompait ce qu'elle écrivait par de profonds soupirs qui lui échappaient. Ses yeux paraissaient si pleins de feu, et son visage si éclatant, que la religieuse en fut touchée d'une vive crainte, car il y avait dans son extérieur une majesté qui représentait les divines opérations qu'elle éprouvait. La religieuse sortit sans être aperçue. Peut-être travaillait-elle alors à ces méditations après la communion, qu'on appelle en espagnol Exclamations ; du moins c'est dans cette année qu'elle les composa. Jamais l'amour ne s'est exprimé par des termes si pleins de force et avec des transports si violents que dans cet écrit. Les hommes ne sauraient parler un tel langage, et le Dieu qui l'animait fut sans doute l'auteur de ce style ardent et sublime (Villeflore, liv. V, p. 297. — Acta Sanct., p. 455)

Dans le même ordre d'idées, l'Explication du Cantique des cantiques fut composée entre 1577 et 1578, pour obéir à un confesseur, et brûlée ensuite pour obéir à un autre. Il n'en resta qu'un fragment conservé par un effet du hasard et publié en 1612 par le P. Gracian sous le titre de Conceptions de l'amour divin. Il y avait ajouté des notes, mais elles furent supprimées par l'Inquisition.

De la même année (1578) date un Traité sur la manière de visiter les monastères, publié en 1613 à Madrid, sur un autographe de l'Escurial, par les soins d'Alphonse de Jésus-Marie, général de l'Ordre.

Sainte Thérèse avait encore écrit des Avis à ses religieuses (au

nombre de 88 et qui parurent pour la première fois en 1583 avec le Chemin de la Perfection), et des Poésies spirituelles en assez grande quantité, mais dont il ne reste que trois Gloses, et un Cantique sur la blessure de son cœur percé d'une flèche d'or. La plus célèbre de ces poésies est la fameuse glose ayant pour refrain que muero porque no muero, composée à Salamanque le 15 avril 1571, le jour de Pâques, au rapport de Diego de Yepes. Rien d'étonnant que sainte Thérèse ait traduit en vers passionnés les sentiments qui remplissaient son âme, et c'est d'elle-même qu'elle parle dans le seizième chapitre de sa vie : « Je connais une personne à qui, tout en n'étant point poète, il arrivait de faire. sur-le-champ des vers pleins de sentiment pour déclarer sa peine ; ils n'étaient pas l'œuvre de son entendement, mais pour mieux goûter la gloire que lui procurait une peine si savoureuse, tan sabrosa pena elle s'en plaignait à son Dieu (1). »

(1) Obras t I p. 108. — Son frère Laurent composait aussi des poésies sacrées. (V. les Lettres.)

La Correspondance de sainte Thérèse est très volumineuse ; bien que plusieurs lettres aient été perdues et d'autres volontairement détruites par ses correspondants pour des motifs de prudence, celles qui ont été publiées jusqu'à présent sont au nombre de 342, avec 87 fragments. Aucun ouvrage de sainte Thérèse n'a été écrit en vue du public et dans une préoccupation mondaine ; tous portent par conséquent le cachet du naturel et de la simplicité ; il semble toutefois que ses lettres révèlent sous une forme plus vive et plus spontanée encore certains côtés d'une nature pleine d'un charme délicat. Elles mériteraient à ce titre une étude spéciale que le sujet de ce volume ne comporte pas.

On a faussement attribué à sainte Thérèse des Méditations sur le Pater, et une Prophétie sur le royaume de Portugal. En revanche, on doit la regarder comme l'auteur des Constitutions de ses religieuses, et quelques-uns de ses ouvrages ne nous sont pas parvenus. Sans compter ce roman de chevalerie

qu'elle avait composé à douze ou quatorze ans avec son frère Roderic, dont elle ne parle pas et qu'elle détruisit probablement par la suite, elle mentionne elle-même un Traité de la mélancolie et un Traité sur l'oraison de quiétude (1) On sait de plus qu'elle avait écrit un Cantique sur le nom de Jésus et des Avertissements spirituels adressés à Philippe II, en 1569, pendant qu'elle était à Madrid (2).

(1) Le premier dans le Libro de las fondaciones (Obras., t.. II, p. 248), le second dans une lettre à son frère Laurent.

(2) Acta Sanct., p. 454-459, 439-441, 492-498. Obras, Vida, c. 29, t. I, p. 222-223. Ribéra, Vie de sainte Thérèse, p. 69.

Ses ouvrages, à l'exception de deux, ne furent imprimés qu'après sa mort, mais par leur nature et en raison des motifs qui l'avaient décidée à les composer, ils ne restèrent pas inconnus de son vivant. Comme il en circulait des copies manuscrites, il devint bientôt nécessaire d'en donner une édition authentique. Louis de Léon en fut chargé par le conseil royal de Castille, et elle parut à Salamanque en 1588, avec une introduction en forme de lettre adressée, sous la date du 15 septembre 1587, à la Mère Anne de Jésus, supérieure des Carmélites de Madrid. (1)

(1) Les ouvrages de sainte Thérèse ont été traduits en français, en flamand, en allemand, en anglais, en polonais, en italien. La première traduction italienne est de 1590 ; la première traduction française (qui n'est que partielle) de 1601, par Bretigny.

Ces écrits de sainte Thérèse mettent son âme à nu, et jusqu'à sa dernière heure, car depuis 1561 et peut-être 1560, elle ne dépose la plume que pour travailler ou prier : le repos, non de l'oisiveté, mais du loisir lui a toujours manqué. Elle écrit, mais par ordre : ses confesseurs et ses directeurs l'exigent, dans le principe par défiance, pour la mieux connaître et la mieux juger, plus tard par admiration et pour que rien ne soit perdu de sa doctrine. Elle obéit, d'abord pour s'éclairer elle-même, car ses scrupules égalaient sa ferveur, toujours par soumission et à regret. C'est pour elle une perte de temps, pour autrui un préjudice : « J'écris à contre-cœur et presque furtivement, dit-

elle, parce que cela m'empêche de filer, et que je suis dans une maison pauvre, où les occupations foisonnent. » Ses infirmités lui rendaient aussi très pénible cette contention d’esprit : « De toutes les choses que l'obéissance m'a fait faire, dit-elle encore, il y en a peu qui m'aient été aussi malaisées que d'écrire actuellement sur l'oraison j'ai depuis trois mois un bruit continuel dans la tête et une extrême faiblesse mais, sachant que la vertu d'obéissance rend possible ce qui paraît impossible, je m'y suis déterminée (1). » D'ailleurs, elle s'en juge incapable : le Seigneur ne lui « a pas donné l'esprit nécessaire pour cela ; » elle est « ignorante » et « simple, » son intelligence est des plus bornées, son esprit grossier, sa mémoire infidèle ; elle n'a ni instruction ni capacité pour s'instruire. Il ne faut pas la croire sur parole ; elle-même n'était pas arrivée tout d'abord à cet excès d'humilité, et confesse qu'elle avait « cru quelque temps avoir de l'esprit (2). »

(1) Vida, c. 10. — Moradas primeras, Prólogo al lector, t. II, p. 1.

(2) « On a dit de moi trois choses, répondit-elle un jour à un religieux qui la louait de sa réputation, que j'étais assez bien faite, que j'avais de l'esprit et que j'étais une sainte : j'ai cru les deux premières pendant quelque temps, et je me suis confessée d'une vanité si pitoyable ; mais, pour la troisième, je n'ai jamais été assez folle pour me la persuader un moment..» (Villeflore, p. 29, 38, 302.)

Elle ne se trompait pas, et cette « pitoyable vanité » était excusable ; dans tous ses écrits éclatent le charme et la grâce, non sans mélange de vivacité et un grain de gaieté dont la douceur ne voile pas la finesse. Sa conversation ravissait, disent tous ses biographes. On le croit sans peine, à en juger par ses lettres. « Vous me faites rire, mon révérend père, écrivait-elle au P. Ambroise Marian, quand vous dites que vous connaîtriez le caractère de cette demoiselle rien qu'à la voir ; nous ne sommes pas si faciles à connaître, nous autres femmes, et tel a confessé une femme pendant des années, qui est tout surpris de s'apercevoir un jour qu'il ne la connaît pas. »

Je citerai encore une autre de ses lettres, adressée à l'évêque d'Avila et désignée ordinairement sous le titre de Lettre de la

satire. Un jour que Dieu lui avait fait entendre ces mots : Cherche-toi en moi, elle les avait répétés à son frère Laurent. L'évêque avait prié celui-ci de mettre par écrit ses réflexions sur cette parole divine, ainsi que trois autres personnes : un gentilhomme du nom de Salcède, le P. Julien, prêtre d'Avila, et le P. Jean de La Croix ; puis il avait envoyé le tout à sainte Thérèse pour avoir son avis. Elle se tire avec beaucoup d'aisance et de tact de ce pas difficile, elle corrige gaiement les quatre compositions. « M. de Salcède a pris à gauche, » et s'il ne veut faire connaissance avec « l'Inquisition, sa voisine, » il rétractera des propositions hasardées. « Le P. Julien commence bien et finit mal, » il sort de la question, mais on peut lui pardonner, car il a un mérite, celui d'être « moins long que le P. Jean de La Croix. » Celui-ci est trop raffiné, il spiritualise à l'excès ; « avec tout cela, il faut pourtant lui savoir gré de nous avoir si bien expliqué ce que nous ne lui demandions pas.» Quant à son frère, « le pauvre M. de Cépède en a dit plus qu'il n'en savait, et il a bien raison d'en être un peu honteux. » La conclusion, c'est que, des quatre, le meilleur ne vaut rien. Cette lettre est un modèle de raillerie enjouée, cachant une critique solide : il y a là plus que de l'esprit, il y a du jugement.

C'était une autre de ses qualités ; la mesure, le discernement, la prudence réfléchie dont elle fait preuve tiennent sans doute au temps où elle a vécu, mais plus encore à sa nature tout ensemble expansive et contenue. Elle décrit de son mieux cet état d'oraison et d'extase qui lui était devenu habituel, mais elle avertit ses religieuses de ne pas apporter à cette lecture un empressement excessif ni de vaines curiosités. Eminemment sensée, pratique dans ses vues, elle sait diriger les affaires de son Ordre, se connaît en caractères, ne se laisse pas tromper sur les fausses vocations, n'accepte dans ses couvents ni des aptitudes douteuses, ni des « filles trop jeunes, » ni des « filles sans jugement (Lettre à la M. Marie-Joseph, 28 mars 1578). » Elle cherche la qualité : la quantité ne manquait pas. Elle sait

les mécomptes de la vie religieuse, ses pièges, ses chutes, les dangers d'une direction malavisée : elle en parle par expérience. Rien de plus rare qu'un bon directeur, à la fois « spirituel et savant ; » aussi est-elle « très difficile à contenter » sur ce point ; elle entend garder la liberté de sa conscience et déclare qu'elle. n'a jamais pu « prendre sur elle » d'abandonner la conduite de son âme à un guide inhabile (1).

(1) C'est un esprit droit ; elle repousse tout ce qui, dans la pratique, tient à la superstition. (Vida, c. 6, 13, 23.)

On conçoit aisément la nécessité d'une sage direction dans la vie mystique ; que Jean d'Avila, Louis de Grenade, directeurs eux-mêmes, théologiens instruits, s'en préoccupent, rien de plus naturel ; mais ce souci, chez une femme qui est une des plus puissantes expressions du mysticisme, n'est-il pas l'indice d'un fond inaltérable de rectitude et de bon sens, malgré l'enthousiasme de la foi et les ardeurs invincibles de l'amour divin ? Une intelligence si heureusement douée ne resta pas sans culture. Thérèse savait lire à six ou sept ans : n'en rions pas; j'imagine que, vers 1521, on n'en aurait pas dit autant de toutes les filles nobles de l'Espagne. Nulle part elle ne manifeste pour l'étude et les connaissances qu'elle procure ce mépris si commun parmi les mystiques, et qui leur est si naturel. En déplorant de n'être pas plus éclairée, elle proteste qu'elle a toujours été « amie des lettres ; » les lettres « servent à tout, et le savoir est une grande chose, » gran cosa es el saber, y las letras para todo (1).

(1) Obras, t. I, p. 21 [Vida, c. 5) ; t. II, p. 40 [Moradas quartas, c 1).

Elle se rend compte des périls de la spiritualité, lorsque la science fait défaut : ce qui rend la vie spirituelle si dangereuse pour les femmes, c'est qu'elles sont ignorantes. Voilà pourquoi elle demande aux confesseurs et aux directeurs de l'instruction, persuadée « qu'une personne d'oraison, qui consulte des gens savants, ne sera pas trompée par les artifices du démon, si elle ne se veut tromper elle-même, car l'esprit de ténèbres appréhende les gens savants, vertueux et humbles, parce qu'ils sont capables de découvrir ses illusions. » Si l'on

joint à cela qu'elle redoute « les demi-savants (1), quel plus bel éloge de la science que celui-là ?

(1) S'il fallait choisir entre un directeur spirituel, mais ignorant, et un directeur savant, mais non spirituel, elle préférerait encore le dernier. (Vida, c. 5, 13. Cf. Avisos, Camino, etc.)

Elle avait de la lecture ; peut-être même avait-elle lu autre chose que des livres de piété, les Vies des saints, les Confessions de saint Augustin, les Lettres de saint Jérôme : je ne parle pas des romans qu'elle avait tant aimés dans sa jeunesse (tout mauvais qu'ils pouvaient être et dignes des railleries de Cervantes, ils n'avaient peut-être pas laissé que de donner à son esprit une compréhension plus vive), mais d'ouvrages plus sérieux. Ainsi, en plusieurs endroits, elle mentionne le mouvement des cieux et « un ciel immobile. »

Quant aux mystiques, elle avoue qu'elle s'en est nourrie, mais sans grand profit, qu'elle est restée plusieurs années sans les bien entendre, jusqu'à ce qu'elle ait été éclairée d'en haut, et qu'alors elle a reconnu qu'elle ne pouvait les suivre. Il n'y a pas assez d'humilité dans le conseil qu'ils donnent d'élever l'esprit « au-dessus de toutes les choses créées, » ni assez de sécurité dans la recommandation « de ne se rien imaginer de corporel en Jésus-Christ, et de contempler sa divinité seule : » nous ne sommes pas des anges, le Christ-homme est accessible à l'homme, et rien ne plaît tant à Dieu que de nous voir aller à lui par le médiateur. Elle a donc su discerner, comme Louis de Léon, qu'elle n'avait jamais vu et auquel elle n'écrivit jamais, comme Bossuet lui-même, le péril que cette tendance faisait courir au dogme, et cela dès le début, sans secours étrangers, car elle s'en explique dans son premier écrit, la relation de sa Vie, destinée à soumettre aux théologiens sa doctrine en voie d'élaboration, encore inconnue ou mal connue, « Si je m'en étais tenue à ces auteurs, dit-elle, jamais je ne serais arrivée à l'état où il a plu à Dieu de m'élever. » Sa bonne foi est hors de doute : la déclaration qu'elle fait ici atteste donc qu'elle avait marché par d'autres voies ; surtout

elle témoigne d'un fait essentiel à constater : l'originalité de ses ouvrages, composés sans maîtres, éclos de son génie et de son cœur. Au reste, eût-elle voulu se servir de ses lectures, qu'elle ne l'aurait pas pu. Un grand nombre de traités dévots et mystiques avaient circulé en Espagne, écrits ou traduits en langue vulgaire : quand elle commença les siens (en 1561), la plupart étaient prohibés par l'Index de 1546, renouvelé en 1550 et années suivantes. Or, elle ne savait pas le latin, et sa mémoire était si mauvaise (elle s'en plaint en mille occasions), qu'elle n'était guère à même de mettre ses souvenirs à profit. A l'époque de cette prohibition, elle n'était pas sûre d'elle-même : elle ressentit d'abord une peine assez vive d'être privée de ces livres où elle cherchait avidement la vérité et le mot des étranges phénomènes qui se passaient dans son être moral ; mais au fond elle n'en avait pas besoin, tout ignorante qu'elle était « des termes de la théologie mystique, » la lumière devait lui venir d'ailleurs. Dieu seul lui donne « le livre de vie, » il est « le livre où elle apprend tout ; » elle n'a « plus ou presque plus besoin des autres (1). » On a remarqué des rapports évidents entre sa Vie et les Confessions de saint Augustin ; mais n'en a-t-on pas exagéré la portée ? Sans doute, c'est à l'exemple d'Augustin qu'elle charge ses jeunes années de crimes imaginaires ; Augustin lui enseigne l'humilité, mais pas autre chose. Elle n'est donc disciple de personne ni dans le passé, ni dans le présent. Si elle consulte tous les théologiens de quelque renom (elle en cite elle-même près de quarante), aucun n'est son maître, ni Jean d'Avila, ni Louis de Grenade, ni saint Pierre d'Alcantara, l'ascétique franciscain, celui de tous qu'elle a le plus vénéré, en qui elle retrouvait le plus de conformité avec ses propres inspirations. Ils constatent son état intérieur, l'y confirment, la rassurent, mais là se borne leur rôle, et le mysticisme de sainte Thérèse ne leur doit qu'une chose, c'est que sans leur commandement elle n'en aurait jamais rien écrit. A dire le vrai, elle n'a qu'un maître, Dieu. C'est encore elle qui le confesse avec la simplicité et le naturel

qui sont parmi les traits les plus saillants de son caractère (2).
(1) Vida, c. 22, p. 155, 156; c. 3, 7, 32, 15, 26, 30, 18 et 10, p. 72. Moradas sextas, c. 7.
(2) « Je puis dire avec vérité que, bien qu'en rapport avec des personnes spirituelles qui s'efforçaient de me venir en aide, mon peu d'esprit rendait leurs efforts inutiles... Dieu voulait sans doute que je n'eusse qu'à lui l'obligation de m'ouvrir l'esprit. » (Vida,c. 12. Cf. c. 13, 18.)
Autant elle s'était montrée inquiète, avide de conseils, durant la période d'élaboration et d'incertitude, autant elle manifeste de tranquille assurance, une fois arrivée à la pleine intelligence de sa vie extatique (1).
(1) V. lettre au P. Gracian, 26 octobre 1581 : « Si j'avais encore les peines d'esprit dont j'ai souffert jadis, je serais ravie de consulter ce prêtre ; mais, délivrée par la grâce de Dieu de tant d'alarmes, je n'en ai qu'un médiocre désir. »

En tout temps, elle reste sincère et vraie; son humilité n'est pas une feinte ; quand elle se traite de « méprisable et mauvaise créature, indigne et trop hardie pécheresse, » elle se croit telle qu'elle se juge. Elle ne fait pas plus de difficultés d'avouer les souffrances, les persécutions qu'elle a endurées ; elle n'affecte pas de s'en taire et les raconte de bonne grâce. Elle entend la patience chrétienne comme Louis de Léon. Je ne sais si l'on trouverait un plus parfait modèle d'une vertu fort recommandée aux personnes pieuses, et qui est peut-être la plus rare, la « simplicité. » Elle découvre son âme, et on y reconnaît les grandes lignes de la nature humaine.

Le mysticisme, qui n'avait pas abêti son intelligence, n'avait pas non plus desséché son cœur. Les affections natives de l'âme y vivaient toujours. Lorsque, au moment d'entrer dans un monastère, elle franchit pour la dernière fois le seuil de la maison paternelle, elle exprime avec force le déchirement dont elle ne peut se défendre : eût-elle été « prête à rendre l'esprit » qu'elle n'aurait pas éprouvé « une plus cruelle douleur. » Lorsqu'elle perdit son père, son désespoir fut grand : « Je l'aimais, dit-elle, si tendrement, qu'il me sembla, quand il expira, qu'on m'arrachait l'âme. » Toute sa vie, elle garda aux siens une affection vigilante ; elle chérissait ses nièces, ses

neveux, s'inquiétait de leur éducation, même de leurs affaires. On a de ses lettres à son frère Laurent, qu'elle dirigeait dans la vie spirituelle, lettres charmantes de tendresse et de prudence, une entre autres où elle le prie de ne pas se tourmenter de sa santé, dans le cas où il verrait des lettres qu'elle dictait, faute de pouvoir les écrire. A la mort de ce frère, qui précéda la sienne de deux ans, la soumission chrétienne ne l'empêcha pas de le pleurer : on sent les larmes sous la résignation (Vida, c. 4, 7. Lettres : 2 septembre 1582 ; 2 et 17 janvier, 10 et 28 février 1577 ; 4 juillet 1580.).

Avec ces dons heureux de l'intelligence et du cœur, quoi d'étonnant qu'elle ait fait sur l'imagination de ses contemporains une impression ineffaçable, et qu'elle ait fini par se trouver en quelque sorte naturellement au-dessus même de ceux qu'elle avait consultés ? Tous n'étaient pas, à l'origine, prévenus en sa faveur, mais elle réussissait à se les rendre favorables par la sincérité de sa parole et par un ascendant inné qu'elle prenait, à son insu, sur quiconque l'approchait. Sans qu'elle s'en doutât, avec toute son humilité, sa défiance d'elle-même, sa soumission à l'Eglise et au clergé, les rôles changeaient insensiblement ; dépassant, dominant ses guides, elle finissait par diriger ses directeurs. Sa correspondance en fait foi. Elle avait triomphé, sa doctrine comme sa réforme étaient acceptées. Dès lors elle fut une sainte. Sa renommée s'accrut rapidement. Philippe II la tenait en grande estime ; elle lui écrivit plusieurs fois. Il se trouva une prédiction qui l'annonçait. Après sa mort, elle fit des miracles : elle en avait déjà fait de son vivant ; elle eut sa légende. Canonisée en 1622, elle fut un « docteur de l'Eglise, » et, par la volonté des Cortès, la seconde patronne de son pays : elle devait être, cent quatre-vingt-dix ans plus tard, « généralissime » des armées espagnoles dans la guerre de l'Indépendance (1) !

(1) Déclarations des Cortès en 1617, 1626 et 1812. Toutefois, la prérogative de saint Jacques fut vivement défendue; il y eut une polémique entre le poète Quévédo et Pacheco, peintre et littérateur, dans les premières années du XVIIe siècle. Un carme andaloux, François de Xodar, mort en 1635, écrivit Pro

defensione adventus S. Jacobi in Hispaniam et De patronatu Hispaniœ a B. Teresia. — Sainte Thérèse mourut à Albe le jeudi 4 octobre 1582, âgée de 67 ans, 6 mois et 7 jours.

CHAPITRE IX

I.

Le ciel astronomique a eu ses romanciers : savants, philosophies, poètes, rêveurs, le voyage aux plaines de l'infini a tenté des esprits de tout genre et de tout ordre. Le ciel au sens chrétien, ce ce petit ciel interne où l'âme trouve son créateur et celui de la terre (1), » a eu les siens aussi : ce sont les mystiques, mais les romans qu'ils ont écrits, si l'on ose employer cette métaphore profane, sont l'histoire de leur propre cœur, c’est-à-dire, selon les personnages, celle des plus nobles rêves ou des plus tristes aberrations de l'esprit humain.

(1) Obras, Camino de perfeccion, c. 28, t. I, p. 475. '22

Voici celui de sainte Thérèse.

Il est un château « bâti d'un seul diamant ou d'un cristal admirable, » digne de l'hôte céleste qui daigne y résider, digne de la fête de l'amour divin que l'âme y célèbre avec son Epoux : y parvenir est le but du mystique. Où donc est ce château ? Dans notre âme ; nous le portons avec nous, « y entrer, c'est entrer en soi. » Quoi donc ! entre-t-on là où l'on est ? — Grande erreur, que de croire que chacun est entré en soi-même ; sait-on même ce que cela signifie ? Entrer en soi, c'est d'abord se connaître, puis connaître Dieu au centre de ce merveilleux château, au plus profond de l'âme. Or, combien peu en sont capables ! D'abord mille obstacles nous arrêtent : les environs du château sont gardés par « des animaux immondes et des reptiles, » et bien des âmes « leur sont devenues semblables par l'habitude qu'elles ont contractée de vivre avec eux ; » d'autres, sans être plongées dans la matière, sont néanmoins « si occupées du soin des affaires de ce monde, si ambitieuses des biens et des honneurs, que leur bonne volonté même se trouve paralysée par ces déplorables attachements. »

La condition pour se connaître est donc de se dépouiller de tout ce qu'il y a de terrestre en soi, condition difficile à remplir, mais non impossible et d'ailleurs indispensable, car c'est un besoin pour tout homme de se connaître, surtout pour celui qui marche dans la voie spirituelle et aspire à communiquer avec Dieu : il doit savoir et n'oublier jamais qu'il est devant Dieu, « s'avançât-il en ce chemin à pas de géant, plus petit qu'un enfant à la mamelle. » Si l'humilité ne lui représentait à chaque minute son néant, il « serait perdu. » C'est ainsi qu'entrant en soi, il entrera dans « le palais magnifique du roi éternel : » per animum meum ascendam adillum. Pour le connaître, ce roi, il n'est pas nécessaire de sortir de soi-même. Que signifient ces mots : Notre père, qui êtes dans les cieux ? « Croyez-vous qu'il soit peu important de savoir ce qu'est le ciel, et où il faut aller chercher votre divin Père? C'est une des choses qui font que l'âme se recueille davantage en elle-même. Dieu est partout. Partout où est Dieu, là est le ciel. Saint Augustin cherchait Dieu partout, et il le trouva dans son cœur (1). »

(1) El Castillo interior, Moradas primeras, c. 1, p. 5, 6; c. 2, p. 12, 13. Moradas segundas, c. 1. Vida, c. 13, t. I, p. 87 ; c. 17, p. 125; c. 30, p. 227. Avisos, t. I, p. 545. Camino, c. 28, p. 474. — Cf. Plotin, Enn. VI, liv. IX, § 7, t. III, p. 553-54 : « Dieu n'est en dehors d'aucun être; il est au contraire présent à tous les êtres, mais ceux-ci peuvent l'ignorer: c'est qu'ils sont fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes Mais celui qui aura appris à se connaître lui-même connaîtra en même temps d'où il vient. » — Porphyre, Principes de la théorie des intelligibles, § 32, édit. Douillet, t. 1, p. LXXII : « L'âme ressemble à une source qui, au lieu de s'écouler au dehors, reflue circulairement en elle-même. » — Fénelon, Exist. de Dieu Ire partie, ad fin. : « Ils vous trouveraient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle...., s'ils vous cherchaient au-dedans d'eux-mêmes. Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant eux-mêmes Parce que vous êtes trop au-dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché : car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. »

Quand l’âme est parvenue à forcer les abords du château, il lui faut parcourir et occuper successivement les sept demeures qu'il contient : « la porte pour y pénétrer, c'est l’oraison. » A chaque demeure correspond une forme ou un degré d'oraison pénétrer dans la première, c'est pénétrer, par l'oraison vocale et mentale,

dans la connaissance de soi-même en secouant les grossières enveloppes des sens, comme le voyageur secoue la poussière de ses pieds aux portes de la ville. Une fois franchie cette barrière extérieure, le voyage se continue : de là, après l'oraison vocale et mentale, l'oraison de recueillement, l'oraison de quiétude, l'oraison de ravissement ou d'extase, enfin le vol de l'esprit.

L'oraison admet d'abord des procédés naturels, car à ses degrés inférieurs elle est inséparable de l'exercice de la pensée, et elle exige la méditation. Celle-ci, loin de nuire à la contemplation, y conduit : bientôt l'âme « recueille » toutes ses facultés et entre plus profondément au dedans d'elle-même ; de ce travail de l'esprit résultent une satisfaction intérieure et des sentiments de joie, des « contentements, » contentos, qui, sans rien avoir de surnaturel, naissent en nous à la suite de la prière et de la méditation. Ils sont le fruit d'une application volontaire et de l'emploi de nos facultés. Mais ces « contentements » ne sont pas sans mélange. Outre la fatigue de méditer, ils laissent place à « l'aridité, » à « la sécheresse, » à je ne sais quoi de physique et de passionné. Aussi pour apaiser l'âme et en même temps la récompenser de ses efforts Dieu lui suscite bientôt après des désirs plus ardents, des joies plus vives et à la fois plus pures, des « goûts, » gustos, qui font naître en elle une nouvelle source de force et de jouissances (1).

1 Camino, c. 28, p. 475; c. 22, p. 454. Moradas l, c. 1, p. 5, 6. Moradas lV, c. 1, t. II, p. 39, 40 . Vida, c. 11, p. 65

Les trois premières demeures sont ainsi franchies, et pour cette partie du voyage, c'est à l'homme tout entier qu'on a fait appel, à la raison aussi bien qu'à la foi. Mais au seuil de « ces demeures si souhaitables, où il ne s'agit plus de beaucoup penser, mais de beaucoup aimer, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, » quand l'âme commence à acquérir quelque chose de surnaturel qu'il lui est impossible d'atteindre par elle-même, elle touche à un monde nouveau, monde de mystères dont Dieu seul donne la clef, que les profanes ignorent et dont les initiés ne peuvent qu'imparfaitement exprimer les ineffables délices : la

parole humaine n'est pas capable d'analyser des phénomènes si délicats et si subtils, dont l'essence est, pour ainsi dire, d'échapper à l'analyse. Elle l'essaie néanmoins.

Lorsqu'à la méditation a succédé la contemplation, le mouvement et l'effort ont fait place au calme et au repos. L'entendement cherchait la vérité en méditant : l'a-t-il obtenue, aussitôt tout acte cesse, il suffit de la contempler en silence. Tel est l'état de l'âme dans la « quiétude » de la quatrième demeure. Tandis que les « contentements » sont comme « une eau qui vient remplir une fontaine de fort loin par des aqueducs » et grâce à l'industrie de l'homme, les goûts ont leur origine en Dieu même qui les envoie dans l'âme, comme l'eau d'une source qui d'elle-même viendrait se déverser dans un bassin « sans faire aucun bruit et sans qu'il fût nécessaire d'employer aucun artifice (1). »
L'âme ne produit plus, elle reçoit. Dès lors il reste peu de chose à faire aux facultés. Leur exercice est interrompu, c'est la « suspension des puissances. »

(1) Obras, t. I, p. 63, 140, 141 ; t. II, p. 28, 46, 229, 238. — Cf. Saint François de Sales, Traité de l'amour de Dieu, liv. VI, ch. 2, 3.

« Dieu présente à l'entendement des choses surnaturelles et divines, et répand en lui une grande abondance de lumière afin qu'il puisse les voir d'une vue simple, sans acte discursif, sans attention, sans travail. Il le tient enfermé en ce qu'il voit et frappé de stupeur à cette vue. » C'est alors qu'il lui enseigne « dans l'espace d'un Credo plus que nous ne pourrions apprendre avec bien des efforts en plusieurs années. » Toutefois nous ne devons pas, de notre propre mouvement, « empêcher l'entendement d'agir, » ce serait tomber dans « l'hébétement et l'impuissance, » porque nos quedarémos bobos, y frios : mais comme il pourrait « s'égarer en des pensées inutiles, et éloigner l'âme de son but, le mieux est qu'il n'agisse point. Seulement il faut laisser à Dieu le soin de produire en nous, quand il lui plaît, cette suspension de la libre activité de notre intelligence. C'est un état surnaturel, où « l'âme proprement pâtit, plutôt qu'elle n'agit. » Quant à la mémoire, elle « reste oisive, car l'âme, livrée tout entière à sa

félicité présente, n'admet aucun souvenir ; » la volonté se borne à brûler de l'amour des choses que contemple l'entendement. » Ce n'est pas un entier anéantissement de l'âme, un état de complète passivité : l'entendement se laisse pénétrer, illuminer par la lumière d'en haut, il est plongé dans une stupeur causée par l'admiration ; mais admirer, c'est agir, quoique passivement. S'il nous arrive d'être en cet état « sans penser à rien, » cela « ne dure guère » et « n'est point d'ailleurs notre dessein. » La volonté se laisse dominer de manière à n'aimer que Dieu, à ne trouver sa joie qu'en lui ; mais aimer et se réjouir, c'est encore de l'activité. L'âme agit en un certain sens, comme il arrive dans les faits habituels, sans effort, sans peine, sans réflexion ; mais si la spontanéité est le contraire de la détermination réfléchie, elle n'est pas l'annulation de l'activité, puisqu'elle en est une des formes (1).

(1) Vida, c. 12, t. I, p. 77 : « Pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios... que quaudo el señor le suspende, y haze parar : dale de que se espante, y en que se ocupe; y que sin discurso entienda mas en un credo, que nosotros podemos entender con todas nuestras diligencias de tierra en mucbos años, » — Cf. Moradas quartas, c. 4, t. Il, p. 53, 54. Camino, c. 21.

Il semble que l'âme n'ait plus rien à démêler avec le monde extérieur. Hélas ! elle a pu traverser les abords fangeux du château, mais une ennemie de son repos, l'imagination prend à tâche de l'y ramener. « Lorsque l'imagination se trouve seule, on ne saurait croire quelle guerre elle fait à la volonté et à l'entendement pour tâcher de les troubler. Quand sera-ce, Seigneur, que les puissances de mon âme ne seront plus ainsi partagées, mais se réuniront pour ne s'occuper que de vos louanges ? Je l'ai éprouvé encore aujourd'hui, ayant employé tous mes efforts pour que ma mémoire et mon imagination se missent de concert avec mon entendement, sans pouvoir y réussir. » « Il ne faut pas prendre pour des visions tout ce qui se présente à notre imagination : j'en ai vu des effets qui m'ont épouvantée. » Quand cette cruelle ennemie « s'enfuit ainsi hors du château pour s'aller mêler aux bêtes venimeuses qui l'entourent, » il faut, avec notre entendement et notre volonté, chercher un refuge « dans un

autre monde qui est tout intérieur. » Là, en dépit des obstacles, l'âme sent augmenter sans cesse les désirs qui la portent vers Dieu, et par suite elle s'approche de lui de plus en plus. Cette contemplation, qui suspend l'exercice des facultés, l'amène à prendre des choses divines une connaissance plus subtile, en même temps qu'elle augmente et ennoblit ses affections. Elle se détache toujours plus d'elle-même ; si elle agit, elle l'ignore ; elle ne sait qu'une chose, c'est que Dieu la baigne dans les flots de sa lumière et de sa grâce (1) : elle est admise dans la cinquième demeure, et pratique « l'oraison d'union. »

(l) Obras, t. I, p. 115, 226, 107, 108, 256; t, II, p. 60, 61. — Cf. saint François de Sales, op. cit., liv. VI, ch. 2.

Sa « quiétude » dans la quatrième demeure ressemblait à un songe ; je dis à un songe, parce qu'elle semblait y être assoupie, n'étant ni bien endormie, ni bien éveillée ; tandis que dans cette oraison d'union, elle est très éveillée au regard de Dieu, et endormie à toutes les choses de la terre et à elle-même. Elle s'est détachée de toutes ces puissances qui sont comme autant d'instruments dont elle a besoin pour agir pendant qu'elle est enfermée dans la prison du corps. Ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'entendement ne peuvent plus troubler le bonheur dont elle jouit. Dans la contemplation, même passive, elle n'avait pas perdu toute activité ; cette activité était si peu apparente qu'elle n'en avait, pour ainsi dire, pas conscience, mais elle était réelle ; il pouvait même arriver qu'elle ressentît encore quelque agitation ; elle en était à peine émue, mais ce trouble, si léger qu'il fût, existait. Maintenant ces derniers vestiges de peine et d'inquiétude ont disparu : les facultés demeurent suspendues, mais le plaisir dont elles jouissent est si grand qu'elles en sont exclusivement occupées, sans qu'elles puissent savoir comment cela se fait. Voilà en quoi diffèrent ces deux demeures. Bien marquer ce progrès de l'âme est chose malaisée; essayons d'une comparaison.

D'un œuf qui semble mort sort un ver assez difforme, qui bientôt tire la soie de sa propre substance, la file, en fait une coque, s'y

enferme et y meurt pour en ressortir sous la figure d'un « petit papillon blanc fort agréable. » L'âme est comme l'œuf mystérieux que le péché avait fait mourir ; fécondé par les bonnes œuvres, la méditation, la prière, il donne naissance à un ver qui travaille à filer la soie et à tisser « cette coque qui est comme la maison où il doit finir sa vie. » Cette demeure de l'âme, c'est Dieu. Travaillons donc à la construire comme le ver industrieux à construire sa coque, et qu'enfin il meure, ce ver, après avoir accompli son œuvre : « sa mort nous fera voir Dieu ; » l'âme, comme le papillon sorti de la chrysalide, renaîtra dans le commerce divin. « Mais qui pourrait dire en quel état elle se trouve après avoir été unie à cette grandeur incompréhensible et comme plongée en elle ! » Quel dégoût pour les choses d'ici-bas, quelle inquiétude pour retrouver son Dieu ! « Le papillon voltige çà et là, malheureux, égaré, ne sachant où aller, où se poser : après le bonheur dont il a joui, tout ce qu'il voit sur la terre lui déplaît, surtout quand il a été comme enivré à plusieurs reprises du breuvage céleste, plus délicieux à chaque fois qu'on en boit (1). »

(1) Moradas qiuntas, c. 2, t. II, p. 65, 66, 67, 68. — Après une retraite prêchée aux Carmélites, le P. de Ravignan écrivait : « Ah! je ne leur ai pas épargné la vérité de l'immolation, de la pénitence, du détachement, de la souffrance. Je m'en suis donné. Nous étions à cent lieues de la terre et du monde... Mais, hélas! il faut revenir. » (Sa Vie, par le P. de Ponlevoy, t. II. p. 422.)

Ce dégoût de la terre n'est cependant pas l'indifférence égoïste, ni cette sorte d'union avec Dieu l'absolue séparation de l'âme et du monde, d'un être humain d'avec ses semblables. « L'amour de Dieu ne consiste pas à répandre des larmes, ni en cette satisfaction et cette tendresse que nous désirons d'ordinaire parce qu'elles nous consolent : il consiste à servir Dieu avec courage, à exercer la justice, à pratiquer l'humilité. Autrement il me semble que ce serait vouloir toujours recevoir, et jamais ne rien donner. » L'union divine se fonde sur les œuvres de la charité, sur l'amour du prochain : « C'est là la véritable union, car c'est n'avoir point d'autre volonté que la volonté de Dieu. » Plus on aime ses semblables, plus on leur fait de bien, plus on aime Dieu,

et plus on lui agrée : c'est à quoi l'on reconnaît qu'on est réellement passé de la quatrième à la cinquième demeure, « Dans l'oraison de quiétude, l'âme demeure en ce saint repos dont jouissait Madeleine sans oser remuer; dans l'oraison d'union, elle se trouve capable d'agir comme Marthe. Ainsi l'on peut dire qu'elle est tout ensemble dans la vie active et dans la vie contemplative. D'où vient donc, ô mon Dieu, qu'une âme qui ne veut avoir d'autre contentement que celui de vous contenter, vous quitte souvent pour aller servir ses sœurs, comme si elle se lassait de jouir en vous d'un si saint repos ? O amour tout-puissant de mon Dieu ! que tes effets sont différents de ceux que produit l'amour du monde ! Celui-ci fuit toute société, parce qu'elle le sépare de ce qu'il aime : le vôtre, mon Dieu, s'en augmente au contraire... » L'âme doit donc travailler à se rendre digne de son avenir. Qu'on ne s'imagine pas que « pour fonder l'édifice spirituel, il suffise de méditer et de prier, il faut s'avancer par la pratique des vertus effectives : qui n'avance pas, recule, car l'amour ne peut pas demeurer toujours dans le même état (1). »

(1) Op. cit., t. I, p. 113, 381; t. II, p. 75-79, 183, 230, 518.

Cependant le mystique hymen n'est pas accompli, ce n'est encore que « l'entrevue » avec le divin Fiancé (1), et de cruelles épreuves retardent le dénouement. « Blessée d'amour, l'âme envie la solitude : » elle en est distraite par « les murmures des personnes avec qui l'on converse d'ordinaire, et même de celles avec qui l'on n'a point de commerce, dont on ne se serait pas imaginé qu'elles dussent jamais penser à vous. » Qu'est-ce que ces murmures, sinon des critiques contre les âmes aspirant à une perfection qui les distingue des âmes ordinaires ?

(1) T. II, p. 79; t. I, p. 457. Sainte Thérèse s'excuse de ces comparaisons profanes, mais elle n'en trouve pas de plus propres à faire entendre sa pensée.

« On agit si faiblement en ce qui regarde le service de Dieu, que ceux qui marchent dans ses voies doivent se donner la main pour s'entr'aider. Lorsqu'une personne commence à se donner à Dieu, tant de gens en murmurent qu'elle a besoin de l'assistance d'autrui pour la défendre, jusqu'à ce qu'elle soit assez forte pour ne plus craindre de souffrir : sinon, elle se trouve dans une

grande détresse (1).

1 Allusion personnelle. — Moradas sextas, c. 1, t. II, p. 84 et sq. Vida, c. 7, t. I, p. 46.

Voilà sans doute pourquoi les saints s'enfuyaient dans le désert... » A ces peines s'ajoutent celles des heures de désespérance, où le Dieu qu'on implore ne répond pas assez vite aux larmes qui l'appellent ; enfin les maladies, les douleurs aiguës, « le plus grand tourment extérieur que l'on puisse endurer sur la terre, parce qu'elles réduisent l'âme à ne savoir que devenir (1). »

(1) Autre allusion : depuis quarante années, elle n'avait point passé un seul jour sans souffrir. — Moradas sextas-. c. 1, t. II, p. 86.

Plus l'âme va s'isolant du monde, plus il devient difficile, pour ne pas dire impossible, de rendre compte de ce qu'elle éprouve. Mais bien que cet état ne puisse guère être décrit, il n'en est pas moins réel; il ne résulte ni d'un piège du démon, ni des rêveries dangereuses d'un caractère mélancolique, ni des erreurs de l'imagination. « L'heureuse peine, » la « douleur délicieuse » qu'éprouve l'Epouse quand elle se sent appelée par l'Epoux sont de nature à faire disparaître à cet égard le doute et la crainte. Les peines que cause le démon n'ont jamais cette douceur paisible, l'inquiétude et le trouble les accompagnent ; les fantômes de l'imagination laissent place au doute, et dans cet état l'âme ne doute point : la mélancolie, qui enfante des chimères, n'agit que sur l'imagination, « au lieu que ces heureux sentiments procèdent du plus intérieur de l'âme. » Les paroles divines ont une clarté à laquelle n'atteint pas la voix de l'imagination ; elles frappent à l'improviste, elles sont quelquefois tout à fait étrangères aux objets dont celle-ci s'occupait, elles répondent « à des idées qui ne font que passer un moment dans notre esprit, sans que nous y fassions réflexion, ou à des pensées que nous n'avons plus, ou à des choses auxquelles nous n'avions jamais songé, ce qui prouve que notre imagination n'a pu se les figurer pour nous flatter dans nos désirs. » En dernier lieu, dans le parler divin, l'âme est comme l'esprit qui écoute véritablement ce qu'on lui dit et ce qui vient de Dieu, tandis que dans le fait de l'imagination elle est

comme celui qui compose ou à peu près ce qu'il veut qu'on lui dise (1). Désormais plus de trouble, plus d'illusion en elle : elle est véritablement « ravie » jusqu'à Dieu ; elle n'en est plus à l'entrevue, mais aux « fiançailles. »

1 Moradas sextas, c. 2, t. II, p. 92; c. 3, passim.

Celles-ci ont lieu dans la sixième demeure où mène le le ravissement » proprement dit, car il y en a de plusieurs sortes. Ce qui constitue la différence, c'est la manière d'y tomber, le degré d'anéantissement où ils plongent, les résultats qui en proviennent : il n'y a pas de « porte close » entre les deux dernières demeures, on peut « entrer de l'une dans l'autre. » Les sens, les facultés restent en dehors de cette étroite communication avec Dieu ; les portes de la demeure, celles mêmes du château sont fermées ; le corps devient froid, la parole, la respiration sont suspendues, les yeux se ferment, le plus léger mouvement coûterait les plus pénibles efforts. Néanmoins ce n'est pas là un état maladif, une excitation purement nerveuse ou cérébrale ; une défaillance qui suspend l'usage des sens, après une grande contention d'esprit, n'est pas un ravissement. La marque d'un véritable ravissement, pendant lequel « Dieu est dans une âme comme dans le Ciel Empyrée, et tellement uni à elle qu'elle n'est plus qu'une même chose avec lui, » c'est que l'âme revenue à elle-même se souvient à merveille de ce qu’elle a vu et éprouvé. Or, dans « les fiançailles, » Dieu commence à lui découvrir ses secrets, à lui faire entrevoir bien qu'obscurément les félicités qu'il lui réserve en l'autre vie (1).

(1) Id., c. 4, p. 104, 105, 106, 108, 110. — Cf. Fundaciones, c. 6, p. 237 et sq. Vida, c. 37, 18, p. 117, 122. Camino, c. 32, p. 498, 499

Lui est-il permis de révéler ces visions ? Elles sont de deux sortes, intellectuelles ou représentatives : intellectuelles, quand « Jésus se trouve près d'une âme sans qu'elle le voie ni des yeux du corps ni des yeux de l’esprit ; elles durent plusieurs jours, quelquefois plus d'un an. C'est comme si nous avions dans une boîte d'or une pierre précieuse d'une valeur et d'une vertu admirables, sans que nous l'eussions jamais vue ni ne la puissions voir, s'il ne plaît à celui à qui elle appartient, et qui

nous l'a prêtée. » Représentatives, lorsqu'elles tombent sous les sens : la boîte s'ouvre, le joyau merveilleux est offert, pour un instant, à nos regards, Jésus se montre à nous. « Conformes à notre nature imparfaite, » elles nous sont douces et profitables, mais il ne faut pas les chercher, et elles restent toujours inférieures aux pures visions intellectuelles (1).

(1) Moradas sextas, c. 9, 10. Vida, c. 18, 19, et les additions à la Vida, où sainte Thérèse raconte se propres visions.

On peut les raconter, mais non celles-ci, qui sont sans image, sans forme, et « trop sublimes pour devenir un sujet de conversation. » Néanmoins si l'âme n'est pas toujours à même d'expliquer ces phénomènes, elle en a conscience : « elle n'a jamais plus de lumières qu'alors pour comprendre les choses de Dieu. » Comment il se fait que dans ce sommeil et presque cette mort des sens et des facultés, elle puisse comprendre, « c'est un secret que nulle créature peut-être n'entend, et que Dieu s'est réservé ainsi que bien d'autres. »

Enfin l'âme est digne d'accomplir le dernier acte de l'union : Dieu la ravit jusqu'à la septième demeure, d'une manière soudaine et violente. C'est le « vol de l'esprit » buelo de espiritu. Ce n'est pas sans trouble qu'on se sent ainsi enlever son âme, verse arrebatar el alma, et quelquefois son corps avec elle, comme il est arrivé à plusieurs saints, et cela avec une telle force qu'on tenterait en vain de résister à cet entraînement impétueux. On se trouve dans une région toute différente de la région terrestre, on y voit une lumière infiniment plus brillante que toutes celles d'ici-bas, et l'on est instruit en un instant de tant de merveilles, qu'on ne pourrait en plusieurs années en imaginer la moindre partie. Il semble que l'âme soit séparée du corps : l'est-elle en réalité ? Le soleil lance ses rayons sur la terre et pourtant il ne sort pas du ciel : ainsi l'âme et l'esprit, qui sont unis comme le soleil et ses rayons, ne peuvent-ils pas, tout en restant dans le corps, sortir d'eux-mêmes sous l'influence de la chaleur du soleil de justice, qui est Dieu (1) ?

1 Moradas sextas, c. 4, 5, p. 105-116. « Muchas vezes lie pensado, si como el sol, estandose en el cielo, que en sus rayos tiene tanta fuerça, que no mudandose el de

alli, de presto Ilegan acà : si assi el alma, y el espiritu (que son una misma cosa, como lo es el sol, y sus rayos) puede, quedandose ella en su puesto, con la fuerça del calor que le viene del verdadero sol de justicia, segun alguna parte superior, salir sobre si misma. »

Quoiqu'il en soit, Dieu est descendu dans «la substance de l'âme, » dans son « centre intérieur (1), » pour l'instruire secrètement, sans parole, sans l'aide d'aucun sens, par des moyens qu'elle ignore. Les mystères fermés aux yeux de ce monde éclatent dans la splendeur de l'ineffable vérité.

(1) Id., Moradas septimas, c. 1, t. II, p. 157. — Id., c. 2, p. 162 : « Passa esta secreta union en el centro interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios. » — Dans l'extase, d'après Plotin, l'esprit voit aussi la Perfection, non pas en dehors de lui ὡς ἐν ἄλλῳ mais en lui

« La Trinité se révèle à l'âme, ce qui commence par une nuée toute brillante de lumière qui se présente à l'esprit et dans laquelle, par une admirable connaissance qui lui est accordée, les trois personnes divines lui semblent distinctes et séparées. En même temps elle comprend avec une entière certitude qu'elles ne sont toutes trois ensemble qu'une même substance, une même puissance, une même sagesse, et un seul Dieu ; en sorte que l'on peut dire que l'âme connaît et voit comme avec les yeux ce que l'on ne connaît ici-bas que par la foi (Id., c, 1, t. II, p 158, 159.).

Il ne s'agit pas ici des yeux du corps ni de ceux de l'imagination. S'il est question de vision, ce n'est que d'une vision intellectuelle, l'esprit n'ayant plus besoin de formes sensibles ou imaginaires pour apercevoir la vérité. L'âme est devenue « une seule chose avec Dieu, » elle se confond avec lui : mi amido à mi, y yo à mi amido. Qui pourrait diviser, séparer deux flammes si ardentes ? On l'essaierait en vain, car « elles n'en forment qu'une seule. » L'union est désormais permanente, indissoluble, c'est le commencement du bonheur permis aux élus. Recevant ces grâces inépuisables, l'âme sait « que le principe d'où elles procèdent est Dieu même qui est en elle comme une source qui l'arrose, comme une flèche qui la pénètre, comme la vie de sa vie, comme un soleil si brillant que sa lumière se répand sur toutes ses

puissances intérieures. En cet état, elle ne sort point de ce centre, ni ne sent troubler sa paix, parce qu'elle la reçoit de celui même qui la donna aux apôtres assemblés en son nom. Il n'est point douteux que ces paroles dont usa notre Seigneur pour nous donner sa paix, et celles dont il se servit à l'égard de Madeleine, lorsqu'il lui dit, allez en paix, n'aient un sens bien plus grand qu'on ne saurait l'exprimer, car les paroles de Dieu étant des actes, elles doivent opérer de-t-elle sorte dans les âmes disposées à les entendre, qu'elles les fassent renoncer à tout ce qu'elles gardaient encore de corporel, pour n'être plus
[manque page 354 au fac-similé > books.google.com]
qu'un pur esprit capable de s'unir par une union toute céleste à l'Esprit incréé. (1) »

Mais au milieu de ces joies si pures, l'âme ne peut rester longtemps étrangère à la vie terrestre. La voix de l'impitoyable réalité l'avertit que son exil dure encore. De là une double vie : une partie de l'être humain semble habiter les sommets du ciel, et l'autre se traîner dans la boue (2). Tant qu'elle est sur la terre, l'âme contemplative se heurte fatalement au brutal contact de ce monde, elle secoue avec angoisse les chaînes de sa prison. « O mort ! qui pourrait te craindre, toi à qui l'on devra la vie (3) ! O vie ennemie de mon bonheur, que ne m'est-il permis de te finir ! Je te souffre parce que mon Dieu te souffre, j'ai soin de toi parce que tu es à lui, mais ne me trahis pas, ne me sois pas ingrate (4) ! »

(1) Moradas VII, c. 2, p. 163. — Exclamaciones, XVI, t. II, p. 202.
(2) Id,, c. 1, p. 160. — Sainte Thérèse ne peut pas expliquer cette dualité, qui n'échappe pas à son observation profonde. — Les néopythagoriciens et les néoplatoniciens admettaient pour l'âme une double vie, l'une en elle-même, l'autre avec le corps. (Jamblique, Traité de l'âme, trad. par M. Eug. Lévêque, dans le deuxième vol. des Ennéades, édit. Douillet, p. 634. — Cf. Des mystères des Egyptiens, eod. loco.)
3 « Mourir, c'est vivre. » (Platon.) — « Je cherche à dégager eu moi le divin. » (Plotin, en mourant.) — Cf. Enn. VI, liv. IX, § 10, t. III, p. 560-61.
4 T. I, p. 109, 412, 430; t. Il, p. 52, 117, 188, 200. — Cf. Plotin : M Fuyons vers notre chère patrie. « [Enn. I, lib. VI, ch. 8.) — Le P. de Ravignan : « Allons, encore un peu de temps. Ce n'est point encore la patrie O patrie, quand te verrons-nous ? » (Sa Vie,t. II, p. 336.)

II.

La vie spirituelle est une lutte dont l'arme est l'amour et dont le prix est Dieu, lutte de longue durée, sujette à des retours soudains, exigeant plus de persévérance que de force. Aussi tous les mystiques en ont-ils compté les degrés et recouru, pour les désigner, à l’allégorie. Les uns dressent une échelle de la terre au ciel, les autres promènent l'âme dans les diverses parties d'un jardin, dans les sinuosités d'une vallée, ou lui montrent l'étoile mystérieuse (1) ceux-là, les plus nombreux, ouvrent trois chemins, celui de la purification, celui de l'illumination, celui de l’union, Saint Bonaventure écrit le Voyage de l’esprit vers Dieu, le Carquois, l’Arbre de Vie ; Hugues de Saint-Victor, la Nourriture d'Emmanuel, le Miroir de l'Eglise, l’Explication mystique de l’arche sainte ; saint Jean Climaque, l’Echelle du paradis ; Denys le Chartreux, la Source de la lumière ; sainte Catherine de Bologne, les Sept armes spirituelles contre le tentateur ; Madame Guyon, les Torrents.

(1) Le Jardin des roses, la Vallée des lys, de Thomas-a-Kempis ; l'Etoile mystique, par le P. Bonald du Gévaudan, Lyon, 1606. — Voir encore le Chariot angélique, par le P. Quarré, Dijon, 1632; Les Allumettes du feu divin, par F. Pierre Doré, dominicain, Lyon, 1586.

Chez la castillane Thérèse, n'y a-t-il pas une réminiscence de ces poèmes chevaleresques qu'elle avait tant goûtés ? C'est un château, une forteresse à prendre ; il semble voir un chevalier partir pour la conquête de la rose mystique. Nous sommes dans la patrie du Cid ; il y a, dans cette âme en quête de son Dieu, de la vaillance, de l'amour et de la raison. Aussi ce roman, sorti d'une imagination honnête et riante, est-il des plus chastes et des plus purs, et, sous sa forme allégorique, il a la profondeur d'une doctrine. C'est un système de mysticisme chrétien dont l'exposé qui précède a donné une idée, mais dont il est temps de signaler les caractères essentiels. Le premier est marqué par le point de départ de sainte Thérèse, qui est la connaissance de soi-même.

L'observation interne, procédé familier à tous les mystiques, l'est particulièrement aux Espagnols ; mais aucun d'eux n'en a fait un usage plus habituel et plus fécond que sainte Thérèse. Qu'elle ait cherché surtout le chrétien dans l'homme, cela n'est pas douteux, mais pour arriver à l'un il est indispensable de passer par l'autre ; si le chrétien est dans l'homme, l'homme est aussi dans le chrétien. Elle ne l'ignorait pas; la preuve, c'est qu'elle est convaincue de la nécessité de se replier sur soi-même et de s'étudier. D'un côté, dit-elle, nous serons plus portés à l'humilité par la considération de notre néant, — c'est la part du chrétien ; — de l'autre, — c'est la part de l'homme, — notre intelligence et notre volonté en deviendront plus nobles, plus aptes à toute espèce de bien (Moradas I, c. 2, p. 12, 13.). Mais ce qui est surtout à noter, c'est la justesse pénétrante avec laquelle elle saisit les difficultés de l'observation psychologique. Ce n'est pas sans quelque surprise qu'on la voit deviner l'objection si souvent répétée de nos jours contre la légitimité de la psychologie, et qui ne paraît même pas s'être présentée à l'esprit de Jean d'Avila et de Louis de Grenade. Elle ne se demande pas comment le moi, étant à la fois sujet et objet, peut s'étudier et se connaître, mais sa pensée est la même, quoique autrement formulée. « J'ai bien l'air, dit-elle à propos de l'allégorie du château, d'énoncer quelque extravagance, car si ce château est l'âme, il est clair qu'elle n'y saurait entrer, puisque l'âme n'est autre chose que ce château : on n'entre point là où l'on est. » Elle ne recule pas, comme on le voit, devant l'objection ; si elle ne la réfute pas comme un psychologue d'Edimbourg, elle le fait néanmoins avec tant d'assurance, sous l'enveloppe de son langage figuré, que la force et le sens de sa réponse ne peuvent nous échapper. « Il y a mille manières d'entrer et d'être en soi, » certaines âmes se tiennent dans les alentours du château, sans y pénétrer, sans même soupçonner qu'il renferme un endroit si précieux ; ce sont les âmes attachées aux choses extérieures, habituées à vivre « avec les reptiles et les bêtes, » c'est-à-dire, tyrannisées par les passions et les vices, moins que cela, les âmes honnêtes, mais aveuglées

par les préoccupations mondaines, incapables d'entrer en elles-mêmes et de se connaître. Et, comme si elle craignait de n'être pas comprise, sainte Thérèse a soin de répéter que pour l'âme, « entrer dans ce château, c'est entrer en soi. » Si donc l'âme veut communiquer avec Dieu, elle doit d'abord se connaître, « car n'est-ce pas folie de s'imaginer qu'on puisse pénétrer dans le ciel (la dernière demeure) sans être auparavant entré en soi-même ? »

Elle admet donc le fait comme réel et possible, elle fait plus, elle indique le principal obstacle à l'observation interne ; du même coup, elle pose le premier principe de la vraie méthode philosophique : passer de la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu (1).

1 « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. La connaissance de nous-même nous doit élever à la connaissance de Dieu. » (Bossuet, De la connaissance de Dieu et de soi-même, préambule.)

Son Γνῶθι σέαυτόν, pour être dicté par le sentiment religieux, n'en a pas moins de valeur aux yeux du philosophe et du moraliste, La tendance chrétienne s'allie admirablement ici avec la maxime socratique, base réelle de la philosophie, et l'accord est surtout visible au début, puisque le point de départ est identique.

« L'homme qui s'ignore lui-même ne saurait rendre à la divinité les hommages convenables ni en obtenir ce qu'il implore... Se connaître soi-même, c'est être sage... C'est encore connaître l'univers et Dieu... C'est enfin atteindre un but plus élevé : le zèle que nous mettons à accomplir le précepte connais toi toi-même nous conduit au véritable bonheur, qui a pour conditions l'amour de la sagesse, la contemplation du bien, laquelle est le fruit de la sagesse, et la connaissance des êtres véritables. Dans ce cas, Dieu nous ordonne de nous connaître nous-mêmes, non pour nous livrer à l'étude de la philosophie, mais pour arriver au bonheur par l'acquisition de la sagesse. En effet, trouver notre essence réelle, la connaître véritablement, c'est acquérir la sagesse ; or, le propre de la sagesse est d'avoir la science

véritable de l'essence réelle des choses, et la possession de la sagesse conduit au véritable bonheur. »

Qui parle ainsi ? Retranchez quelques expressions d'une provenance trop visiblement philosophique, et ce langage ne surprendra pas dans la bouche de sainte Thérèse : il est de Porphyre (1).

(1) Traité sur le précepte Connais-toi toi-même, adressé à Jamblique. Trad. de M. Eug. Lévèque, dans le deuxième volume des Ennéades de Plotin, de M. Douillet, p. 616-617.

Un autre alexandrin, Proclus, interprétait ainsi le même précepte : « La doctrine exposée dans les dialogues de Platon et la philosophie en général nous paraissent avoir pour principe fondamental la connaissance de notre nature. En la prenant sagement pour base de nos spéculations, nous saurons avec exactitude quel est le bien qui nous convient et quel est son contraire... Le précepte connais-toi toi-même indiquait, je crois, la manière de s'élever à Dieu et le moyen le plus sûr de se purifier. Il disait aux esprits capables de le comprendre, que celui qui se connaît lui-même peut, en débutant ainsi par le vrai principe, s'unir au Dieu qui nous révèle toute vérité et nous guide dans la vie purificative (1) … » Quand Socrate dit que pour se connaître, il faut étudier l'âme « dans cette partie où réside toute sa vertu, » avoir « l'œil fixé sur la lumière divine, » il enseigne en philosophe ce que sainte Thérèse enseigne à sa manière. Pour sainte Thérèse, comme pour Socrate et tout vrai philosophe, la connaissance de soi-même n'est pas un but, mais un moyen.

(1) Comment, sur l'Alcibiade, t. II, p. 2, 13

Elle s'obtient par la prière, mais la prière a ses degrés, et le premier n'est pas l'extase. « L'oraison » est d'abord le recueillement de l'âme se retirant en elle-même, ouvrant les yeux de l'esprit sur le monde interne ; au début, elle n'exclut pas la réflexion, elle en a besoin. Le passage suivant ne laisse aucun doute à ce sujet : « La porte pour pénétrer dans le château est l'oraison tant vocale que mentale, et accompagnée d'attention, sans quoi ce ne peut être une véritable oraison, car pour faire que

c'en soit une, il faut considérer à qui l'on parle, ce que l'on est, ce que l'on demande, et à qui on le demande... Si on s'habituait à dire à Dieu tout ce qui vient en la pensée et ce que l'on sait par cœur, je ne saurais croire que cela pût passer pour oraison, »

On a dit (1) qu'Ignace de Loyola avait été seul capable de s'analyser froidement, logiquement, dans cet état d'extase qui est l'opposé de l'état réfléchi. Cela est au moins aussi vrai de sainte Thérèse ; à cet égard (2), ses écrits pourraient être mis à côté des Exercices spirituels. De là, chez elle, des intuitions qui étonnent; elle devine la psychologie, elle la lit dans son âme. Elle a rencontré chez quelque théologien scolastique ces idées banales qu'il y a plusieurs âmes ou plusieurs parties dans l'âme ; que son siège est dans la tête ; que les facultés ou « puissances » sont la volonté, l'entendement, la mémoire. Elle médite sur ces données : voyons ce qu'elles deviennent entre ses mains.

1 M. Edgar Quinet, Des origines du Jésuitisme.

2 A cet égard seulement ; il est bien entendu que je ne veux pas parler des moyens matériels prescrits par Loyola, ni de son but, mais du fait de la réflexion appliquée à l'âme en oraison.

Elle comprend d'abord, tout aussi bien que Platon, Aristote, Cicéron, saint Thomas et tant d'autres, que cette division apparente de plusieurs âmes, ou de l'âme en plusieurs parties, ne porte pas atteinte à l'unité essentielle du moi, mais en désigne simplement les modes divers, les états multiples. Elle affirme donc son indivisibilité, implicitement sa spiritualité, tout en étant frappée de la multiplicité de ses manifestations (1).

(1) Moradas septimas, c 2, t. H, p. 160 : « En alguna manera le parecia avia division en su alma... aunque se entiende que el alma está toda junta. »

Elle renouvelle la distinction platonicienne et fournie par le platonisme à la philosophie chrétienne, entre l'âme et l'esprit, la

Ψύχη et le Νοῦς

, « distinction délicate : » bien qu'ils soient « une seule et même chose » (unité de la substance spirituelle), « parfois l'un paraît agir d'une façon et l'autre d'une autre. » Il y a aussi une différence

entre l'âme et les facultés (1).

(1) Id., ibid. : « Se ven cosas interiores de manera, que cierto se entiende ay diferencia muy conocida del alma al espiritu, y aunqne mas sea todo uno, conocese una division tan delicada, que algunas vezes parece obra de diferente manera, lo uno de lo olro... » — Cf. Vida, c. 18, t. I, p. 118. Morad. sept., ibid. : « Tambien me parece que el alma es diferente cosa de las potencias : que no es todo una cosa... »

Quel est le rôle des facultés? L'entendement fait comprendre à l'homme que son meilleur ami est Dieu, et que la paix est en Dieu ; la mémoire lui rappelle la fin de toutes choses et lui remet sous les yeux tous ceux qui sont morts au milieu des biens passagers de ce monde, et qui maintenant sont une poussière que le passant foule aux pieds ; la volonté, dont l'objet est le bien et qui n'est autre que le désir d'aller à Dieu, de lui appartenir et de le posséder, le porte à aimer Celui qui seul lui donnera le bonheur (1 Moradas segundas, t. II, p. 20. — Conceptos, c. 6, t. II, p. 513.). L'utilité de chacune d'elles est ainsi reconnue, à une exception près, l'imagination, cette vagabonde « aussi impossible à retenir dans sa course que le ciel dans son mouvement rapide, » cette ennemie de l'entendement et de la volonté, cette sœur de la mémoire et de la mélancolie; car il ne lui suffit pas de peupler de fantômes le cloître silencieux, elle ne se contente pas de ses propres chimères, elle évoque, pour les embellir d'un perfide éclat, les souvenirs du passé, elle mène le chœur des rêveries décevantes, des vagues et mortelles tristesses. Ici, plus que partout ailleurs, où il s'agit, pour l'âme recueillie dans le calme du ravissement, de s'unir à la source de toute vérité, il importe de discerner et de fuir les illusions de cet ardent mirage. Cela n'est possible que si l'on est assez libre d'esprit pour se juger soi-même de sang-froid, et comme s'il s'agissait d'autrui. Cette condition, qu'on croirait irréalisable pour les mystiques, sainte Thérèse la remplit : il semble que la loi qu'elle impose à l'âme de se connaître, ait pour elle, non seulement l'autorité d'un précepte d'humilité chrétienne, mais la force d'un principe philosophique. Elle y gagne, en tous cas, avec une profonde connaissance du cœur, dont elle fait profiter ses religieuses, une vue nette des faits psychologiques. A force de s'étudier, elle s'aperçoit que

l'imagination peut s'égarer sans que l'entendement faillisse, que celui-ci n'est pas coupable des écarts où elle tombe, qu'il a mission de la redresser, et que par suite l'âme peut être unie à Dieu, le contempler et l'entendre, pendant que l'imagination fait sa compagnie des misères extérieures. Ce n'est pas sans peine qu'elle s'en est convaincue : longtemps elle a confondu l'entendement avec l'imagination, et elle ne pouvait « voir sans douleur qu'il fût si inconstant et si volage ; » mais, ayant fini par s'éclairer (1), elle ne craint plus la folle du logis, et en compare ingénieusement les effets à « ces papillons nocturnes, incapables de nuire, mais importuns et fatigants. »

1 Elle-même nous eu donne la date (Moradas quartas, c. 3): c'était quatre ans avant d'écrire le Château de l'âme, ou en 1573.

Elle n'est pas la seule qui ait fait cette observation : Plotin pensait aussi qu'il y a dans l'âme une partie qui reste impassible et pure, pensant et contemplant l'intelligence divine, même quand l'autre, entraînée par le principe irrationnel, cède aux séductions imaginatives. Un homme qui ne passait pas pour un mystique, le P. de Ravignan écrivait : Les chimères de l'imagination ne sont rien ; c'est un songe vain qui n'empêche pas de demeurer content dans le Seigneur, d'être uni à lui dans l'oraison, quoique distrait.

On pourrait croire que, ramenant la volonté au désir, et en quelque façon à l'amour, elle sacrifie le libre arbitre et la personnalité. Elle eût été excusable de céder aux entraînements presque forcés de tout mysticisme, et d'en ignorer les conséquences : il n'en est rien, elle ne perd pas, dans cette délicate question, le ferme regard qui lui est ordinaire. Elle se préoccupe de savoir si, dans le ravissement, l'âme est capable de mérite : « Il y a lieu de se demander si l'âme, quand elle est dans cet état, tellement hors d'elle-même que ses puissances paraissent ne plus pouvoir agir, est susceptible de mériter ? « Elle se rejette sur les secrets de Dieu, qui « ne seraient pas impénétrables si notre entendement les sondait à son gré, » mais une seconde interrogation qu'elle s'adresse peut être prise pour une réponse affirmative à la première : « Est-il vraisemblable que l'âme ne

profite pas, en méritant, d'une si précieuse faveur ? » Or, le mérite n'est pas où n'est point la liberté. Elle a, comme les autres mystiques, ses contemporains, le sentiment énergique de la personnalité humaine. Elle exige avant tout le consentement de l'âme qui se donne à Dieu, et le soin qu'elle met à étudier le moi attesterait à lui seul qu'elle ne veut pas aller jusqu'à l'annulation du moi : chercher à se connaître, ce n'est pas s'annuler, et telle est la fécondité de ce précepte, qu'une fois admis, il sauve l'âme, même en extase, du danger de s'abîmer en Dieu, de se fondre dans l'anéantissement. Sainte Thérèse veut que la créature ne se perde jamais de vue, même dans la demeure brillante où se consomme le mystique hymen, parce qu'elle ne doit jamais oublier sa bassesse (1)

(1) Moradas primeras, c. 2, t. II. p. 12.

La personnalité n'est pas détruite, car si on n'est pas toujours à même de rendre compte des merveilleux phénomènes qui s'accomplissent, néanmoins on en a conscience : « On n'a jamais plus de lumières qu'alors pour l'intelligence des choses de Dieu. » Comment il se fait que la conscience persiste dans ce sommeil, dans cette mort des sens et des facultés, c'est ce que sainte Thérèse ne saurait expliquer, mais elle se le demande, et cette question seule a déjà sa valeur.

Qu'après cela elle se laisse emporter à des métaphores irréfléchies : « l'âme se confond avec Dieu comme l'eau d'un fleuve avec les flots de la mer où il se jette, comme un feu réuni à un autre feu dans un même foyer, comme une double lumière entrant par deux fenêtres et se mêlant dans la même pièce ; » — elle ne se doute pas, soyons-en certains, qu'elle effleure un abîme. L'accuser de panthéisme serait puéril. Fénelon, ce bel esprit chimérique, a peut-être eu plus de sens que Bossuet dans sa manière d'apprécier le style figuré, peu précis, des mystiques : « Même les plus approuvés, dit-il, ont beaucoup exagéré Saint Clément et plusieurs des principaux Pères ont parlé en des termes qui demandent beaucoup de correctifs. La plupart de ces expressions, pleines de transport, sont insoutenables si on les

prend dans toute la rigueur de la lettre. Il faut entendre la personne ». Aussi, quand on lira encore dans sainte Thérèse que l'amour ne doit pas être mercenaire, que « l'âme doit entièrement s'abandonner à Dieu ; s'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille ; s'il veut la mener en enfer, qu'elle s'y résolve sans plus s'en mettre en peine, puisqu'elle ne fait que le suivre et qu'il est tout son bonheur, » on ne sera pas davantage en droit de conclure qu'elle est quiétiste. Bossuet s'est donné beaucoup de peine pour la défendre de cette imputation, mais l'esprit de sa doctrine tout entière, le caractère moral et pratique (autant que le mysticisme peut être pratique) qui la distinguent, la séparent profondément du quiétisme. Elle est loin de poursuivre cette contemplation passive, cette absolue quiétude qui produisent « l'anéantissement de soi, » l'absorption en Dieu, qui rendent inutiles la prière, l'espérance, la foi, quand l'âme, inondée de la lumière divine, devenue « identique » à Dieu, sans conscience, partant sans amour, s'est perdue dans le sein de l'Etre pour ne se jamais retrouver. Elle est loin de prêcher cette énervante théorie qui tue les affections, fausse la nature, pervertit la conscience, et finalement aboutit aux aberrations de l'impeccabilité. Elle n'enferme pas l'âme dans la stérile immobilité d'une prière inerte, d'un égoïsme coupable : elle veut qu'elle travaille à se perfectionner, qu'elle mérite, que l'amour dont elle brûle pour son Dieu se déverse en charité sur ses semblables. La charité active est à sainte Thérèse ce que la science est aux mystiques philosophes, à Plotin, à Porphyre, à Ibn-Rosch [Averroès] : la condition de l'union divine et un préservatif contre les folies absurdes ou immorales de l'ascétisme ; les Alexandrins n'amnistient pas les fautes de l'âme et du corps quand le Noũς est avec Dieu (1).

(1) V. notamment Porphyre, De l'abstinence [remacle.org], l, 40, 41.

Si le mystique Epoux est un époux jaloux, il ne l'est que des vaines ou criminelles attaches ; il souffre, bien plus, il commande l'amour du prochain. Mesurez vos progrès dans l'amour de Dieu sur vos progrès dans l'amour du prochain. On sait à quoi s'en

tenir sur le degré d'affection qu'on porte à autrui, le jour se fait dans l'esprit, qu'on le veuille ou non ; moins aisément on voit clair dans l'amour que l'on porte à Dieu, plus rarement on est sûr de l'aimer pour lui-même et de la manière dont il lui plaît d'être aimé. Aimez donc votre prochain de tout votre cœur, d'un amour sincère, complet, effectif ; ce sera le signe que vous aimez Dieu et que votre amour lui agrée. L'union divine est la récompense de la charité : Dieu veut que l'on commence par aimer autrui pour mériter de l'aimer et de le posséder lui-même. Alors, par une sorte de réciprocité, un des effets de son amour sera d'augmenter en vous celui de vos semblables. L'âme, enivrée des délices célestes, voudrait y faire participer ses sœurs, y associer tout l'univers ; en voit-elle quelqu'une s'avancer dans ce chemin ? elle se réjouit ; s'en écarter ? elle pleure : « C'est une chose incroyable que la véhémence de cet amour qu'on a pour une âme. Que de larmes il fait répandre, que de pénitences il produit, que de prières il fait adresser à Dieu !

L'amour qui n'agit pas est-ce un amour sincère ?

La charité est donc une source d'action. « Quoiqu'il semble que l'âme ne puisse s'adonner à l'action qu'au détriment de la contemplation, ces deux choses ne sont pas incompatibles, Marthe et Marie peuvent marcher de concert ; car l'intérieur opère dans les choses extérieures. Non, non, mes sœurs. Dieu ne se contente pas des paroles et des pensées, il exige des effets et des actions. Si donc vous voyez une malade que vous puissiez soulager en quoi que ce soit, quittez hardiment votre dévotion pour l'assister. Compatissez à ce qu'elle souffre et que sa souffrance soit vôtre; et si pour la faire manger il vous faut jeûner, jeûnez avec joie (1) …… »

(1) Moradas V, 3. Carnino, IV, 5, Conceptos, VIII.

Remarquons ce langage. Le mysticisme espagnol a la vertu qui manque à tout le monde au XVIe siècle, à Luther comme au duc d'Albe, à Léon X comme à Calvin, la pitié ; il tranche par là sur le fond sanglant et sombre du siècle le plus impitoyable de l'âge moderne.

Cette tendance si chrétienne et on peut dire si féminine est particulièrement sensible chez sainte Thérèse. Elle eût suffi à elle seule, par les conséquences morales qui en découlent, pour préserver la religieuse d'Avila des excès du quiétisme ; mais sainte Thérèse, qui ressemble si peu à l'amie de Fénelon par la doctrine, lui ressemble encore moins par le langage et le caractère. Malgré la hardiesse d'expressions familière à tous les mystiques, on peut raconter ses extases sans demander, comme Bossuet à propos de celles de Madame Guyon, « un séraphin, avec le plus brûlant de tous ses charbons, pour purifier des lèvres obligées à ce récit. » Plus instruite, plus docile, plus simple, d'un jugement plus droit, d'une imagination plus contenue, elle n'a pas les « ambitions épithalamiques » de Madame Guyon; jamais elle ne s'est posée comme la pierre angulaire de l'Eglise, comme la femme de l'Apocalypse, parée du soleil et des douze étoiles, comme l'épouse de Jésus enfant, au-dessus même de la Mère du Christ ; jamais elle n'a osé dire que c'est « aux serviteurs de prier et non à l'épouse. » La présomption est le péché mignon des mystiques, a-t-on dit. Exceptons sainte Thérèse : elle a trop d'humilité, humilité qui procède de sa foi, mais aussi d'un rare bon sens, L'inspiration s'allie chez elle à la mesure, à la réflexion; elle ne méprise ni la raison, ni la science ; elle tient compte de tous les éléments de la nature humaine.

C'est là ce qui la met hors de pair avec les extatiques dont les noms fourmillent dans l'histoire de l'Eglise, même les plus célèbres. Ni les Visions et les Lettres de Marguerite de Duyn et de Mechtilde au XIIIe siècle, ni les obscures Révélations ou Prophéties de sainte Gertrude, celles plus obscures encore de sainte Brigitte, ni les traités diffus de sainte Catherine de Sienne au XIVe et de deux autres Catherine au suivant, ne peuvent entrer en parallèle avec les écrits de Sainte Thérèse. Nul mérite de pensée, de forme ou de composition ne les recommande en dehors de leur objet spécial, et nulle clarté psychologique ne jaillit de leur fastidieuse lecture. Il n’en est pas de même pour sainte Thérèse, aussi ai-je tenu à mettre en lumière ce côté, l'un

des plus intéressants et peut-être des moins connus de son génie. Assurément cette humble et pieuse femme eût été fort surprise qu'on découvrît dans ses œuvres, fruit de son expérience personnelle dans la vie intérieure (1 Moradas quartas, c. 2.), autre chose que de la théologie mystique, et encore ce mot lui eût-il paru trop ambitieux pour « une ignorante pécheresse. » Je n'ai donc pas la prétention de révéler au monde un philosophe posthume, ni de décerner à la réformatrice du Carmel une gloire dont la pensée eût probablement inquiété sa foi et à coup sûr alarmé son humilité. Mais comment n'être pas frappé de l'aptitude psychologique dont elle était douée ? Les profondeurs de la nature humaine s'éclairent parfois sous son regard de lueurs étonnantes. Il n'est pas exagéré de voir dans ses ouvrages une vaste psychologie mystique, et c'est là ce qui en constitue l'originalité. A l'époque où Télésio, en attendant Bacon et Descartes, essayait de donner à la philosophie une méthode nouvelle, sainte Thérèse donnait la sienne à la seule philosophie alors possible en Espagne, le mysticisme catholique. Enfin Leibnitz tenait ses écrits en grande estime (Lettre à l'abbé Morelli, 1696.) Qu'on ne la décore pas du bonnet de docteur, comme en certains de ses portraits, je ne demande pas mieux ; mais qu'on lui fasse plus d'honneur que ne lui on a fait le Bernin, qu'on ne la rapetisse pas à des proportions inintelligentes. La sainte Thérèse de l'histoire, celle que ses contemporains ont vue à l'œuvre, celle qui ressort de ses propres écrits, cette haute intelligence, ce grand cœur, cette femme héroïque, supportant le froid, la pauvreté, la fatigue, la maladie, travaillant de ses mains, je ne la reconnais pas dans le marbre, plus profane que chrétien, de l'église della Vittoria. Cette patricienne romaine du XVIIe siècle, à la pose affaissée, aux traits alanguis, aux yeux noyés d'une ivresse plus humaine que divine, trop belle et trop jeune, visitée par un ange trop jeune et trop beau, attendant le Dieu, Deus, ecce Deus, palpitant, presque évanouie, sous la voluptueuse angoisse de l'extase, est peut-être une élève de Molinos : elle n'est pas la personnification du mysticisme

héroïque de l'Espagne.

III : Acta sanctorum p. 340



III.

Au moment de quitter sainte Thérèse sur le seuil de ce monde invisible, de cette patrie perdue où l'emporte sa toi sur les ailes de l'amour divin, une question se présente à son propos comme à propos de tout extatique : la question du surnaturel.

Par la sincérité de sa nature, la simplicité de sa bonne foi, sainte Thérèse écarte de prime-abord toute fin de non-recevoir. Oui, elle a eu des extases, des visions, des révélations ; elle a pu vivre par instants dans une insensibilité complète des organes des sens et du mouvement, sans autre activité que celle du sentiment et de la pensée, l'âme dépouillée en quelque sorte des organes corporels ; elle a pu s'abstraire de la manière la plus surprenante de la vie du corps, et, dans cette disposition étrange, entendre la

parole de Dieu, voir les saints, les anges, la Vierge, Jésus. On n'a pas plus lieu d'en douter que de douter des « voix » qu'entendait Jeanne d'Arc, et Nicole a raison de dire que ce serait faire mal à propos l'esprit-fort. Mais le fait admis, la difficulté reste entière. Le XIXe siècle, qui ne veut plus croire aux miracles, croirait assez volontiers au spiritisme et à son aîné, le magnétisme : nos modernes visionnaires nous rendront-ils compte de l'extase ? Nul homme de bon sens ne hasarderait un tel paradoxe. On n'assimilerait pas davantage sainte Thérèse aux possédées de Loudun, aux trembleurs des Cévennes, aux miraculés de Saint-Médard. Les récents procédés de la critique physiologiste nous offrent, il est vrai, une explication commode. Il ne tiendrait qu'à nous de ramasser d'une main soigneuse mille et mille circonstances de race, de famille, de sexe, de tempérament, d'éducation, de milieu, de latitude, de les grouper, de les combiner et d'en faire surgir à coup sûr, sans erreur comme sans embarras, cette puissante et singulière individualité, marquée de son cachet, et sous le jour le plus propre à l'éclairer. Il ne s'agit pas de proscrire sans rémission toutes ces causes secondes : il est si évident que tout être humain est soumis, dans son développement, à l'action de ces forces d'origine et de condition très diverses, qu'énoncer une vérité si banale est chose superflue. Mais ce qui n'est pas moins évident, c'est que, eût-on réussi (succès au moins problématique) à saisir et à fixer dans leur connexité subtile et mystérieuse ces innombrables et fugitifs éléments, on n'y lirait pas encore le mot des vivantes énigmes que présente la nature humaine. On ne réduit pas les faits de la vie morale, même après coup, à des lois inflexibles : on aura beau emprunter à la science de la matière ses creusets, il en sortira tout au plus l'Homunculus de Faust, jamais un génie, un cœur, une âme vivante.

Est-ce à dire qu'exclusif en sens contraire, on ne doive en appeler qu'à une psychologie étroite et se rejeter, par exemple, sur l'imagination (Cf. Muratori, Della forza della fantasia umana, c. 9 [2e édition, 1753]) ? Sans doute, les mystiques ont l'esprit

pénétré d'idées religieuses; ces idées prennent corps, et, revenant à eux, ils les traduisent dans des récits plus ou moins fidèles. L'imagination et la foi ! n'est ce pas la clef d'or qui ouvre aux âmes croyantes, dédaigneuses de la terre, amoureuses du ciel, les portes de l'invisible inconnu ? Cependant sainte Thérèse a pris un soin particulier de distinguer les vaines rêveries, les créations fantastiques de cette merveilleuse et décevante faculté, des vérités essentielles et assurées qu'elle retirait de ses extases. Elle a pu s'abuser elle-même quelquefois, bien qu'involontairement, mais elle est si explicite, si précise sur ce point, elle y insiste avec tant de force, qu'il faut bien tenir compte de ce qu'elle en dit. D'ailleurs, l'état extatique est en soi trop excessif pour ne pas dépasser les effets de l'imagination, sous peine d'aboutir forcément à la folie. L'imagination ne suffit pas plus à expliquer l'extase qu'à expliquer le génie, parce qu'elle ne suffit à produire ni le génie ni l'extase. Chacune de nos facultés, jusque dans ses manifestations extrêmes, a des limites ; notre nature exige d'ailleurs, dans l'exercice en apparence le plus désordonné de son activité, un équilibre au moins relatif entre ses puissances : dérangez cet équilibre, et l'imagination fera d'un homme de génie un maniaque, témoin le Tasse, et un fou d'un extatique.

Voici comment un grand orateur, qu'on peut en croire sur son expérience, expliquait l'apparition du sublime dans la pensée : « Tout à coup, et comme par hasard, les cheveux se dressent, la respiration devient étroite, la peau se contracte, et un glaive froid va jusqu'à l'âme. C'est le sublime qui est apparu... Mais ce n'est qu'une apparition, et c'est pourquoi il nous tire de notre état naturel, nous faisant une sorte de violence abrupte et courte (Le P. Lacordaire, 37° Conférence.). « Le « ravissement, » le buelo de espiritu n'est-il pas aussi « une sorte de violence abrupte et courte ? » Ce « glaive froid qui va jusqu'à l'âme » n'a-t-il pas quelque parenté métaphorique avec ces flèches d'or qui s'enfoncent dans le cœur du mystique ? Pourquoi ne pas admettre pour le sentiment religieux, aussi bien que pour le sentiment esthétique, un degré culminant où n'atteignent que les plus rares

privilégiés ? Qui se chargera d'expliquer ce qui se passe dans l'âme et le cerveau d'un artiste, d'un poète, quand, éclairés par l'idée, échauffés par l'amour du beau, ils plongent des yeux de l'esprit dans les espaces lumineux, dans les horizons, divins aussi, de l'art et de la poésie ? Leurs créations, dit-on, rendent compte de ce qu'ils ont senti, et leurs chefs-d'œuvre vérifient leur génie, parce qu'ils expriment des passions, des idées qui sont le partage commun des intelligences et des cœurs. Mais si le mystique se raconte lui-même quand il croit raconter les merveilles du monde divin, où est-ce que le poète puise ses inspirations, si ce n'est en lui-même ? La foi, l'amour divin ne sont-ils pas aussi de notre fonds ? Sentiments d'autant plus difficiles à rendre qu'ils sont plus complexes, d'autant plus mystérieux qu'ils sont plus intimes et que leur objet se dérobe à nos prises, je le veux bien ; mais ces mots, feu sacré, souffle d'en haut, enthousiasme, n'ont-ils plus de sens si, au lieu de les appliquer à Virgile ou à Dante, on les applique à sainte Thérèse ? A moins qu'il ne faille voir un fou dans Virgile et dans le génie une maladie. Quoi qu'on fasse, des nerfs et un cerveau ne constituent pas plus un mystique qu'un poète : il y manque quelque chose qui ne se voit ni ne se touche, mais qui est l'essentiel, l'invisible rayon qui apporte la lumière et la vie. A ceux qui se récrieraient contre une vue trop spiritualiste, nous opposerions le témoignage de la science, qui pèche rarement par excès de spiritualisme. « Tout en faisant la part du réel pour les faits physiques, dit M. Brière de Boismont, j'admettais pour les faits psychologiques un autre élément, l'idéal. Il me semblait qu'à ce point de vue, les hallucinations d'un grand nombre de personnages célèbres de l'antiquité, du moyen âge et même des temps modernes, pouvaient être considérées comme le plus haut degré de l'attention, de la concentration de l'âme sur une idée, une sorte d'extase intellectuelle, la réunion de la forme à la matière, et, pour me résumer, la manifestation d'une faculté merveilleuse de l'esprit, l'intuition. » M. Parchappe, se demandant si l'hallucination est compatible avec l'intégrité de la

raison, fait cette réponse : « Oui, d'abord et sans aucune contestation possible, dans les cas authentiques et assez nombreux ou l'hallucination n'entraîne pas l'erreur du jugement, et est reconnue comme une illusion par la raison parfaitement intacte. Oui encore, et quoi qu'on ait pu dire, dans un grand nombre de cas, non moins authentiques, ou l'hallucination a entraîné l'erreur du jugement sur la réalité d'une intervention extérieure, parce que cette intervention peut être expliquée d'une manière surnaturelle et conformément à une croyance qui fait partie de la raison commune. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer l'intégrité de la raison conservée par les prophètes, les anachorètes et les saints, au milieu des illusions auxquelles leur imagination était si fréquemment en proie (Annales médico-psychologiques, avril et juillet 1856.). »

Nous croirions donc volontiers à l'intuition de la foi, comme à l'intuition du génie. Une foi vive, une imagination excitée et entretenue dans cette excitation par une tension obstinée de l'esprit sur un même objet, un amour fervent des choses célestes, une aspiration énergique et pure à Dieu, un dédain constant de la terre, une certaine prédisposition non seulement du système nerveux, mais des plus nobles facultés de l'âme, et, pour tout dire, un don particulier du Ciel, toutes ces causes réunies nous paraissent expliquer, sans entrer dans le domaine du surnaturel, les manifestations du mysticisme de sainte Thérèse. Je dis, de sainte Thérèse, et non de tous les mystiques : je n'interpréterais pas ainsi, par exemple, les extases de Madame Guyon. La foi comme la raison a ses élus, et, si des phénomènes d'apparence analogue se produisent chez tous, c'est à des degrés de pureté et d'élévation bien différents : il y a des extatiques de génie et des extatiques vulgaires. C'est aux premiers seulement que songeait Leibnitz, quand il disait que, par la contemplation assidue de Dieu et de sa beauté, entraînant avec elle l'amour de Dieu et de l'harmonie universelle, l'âme peut s'élever assez haut pour être insensible aux choses physiques. Descartes, dans son « poêle » de Hollande, cherchant et trouvant sa méthode, a bien eu son

« extase. »

Que signifie la rayonnante auréole ou l'étoile brillante qui couronne, dans les œuvres de la peinture et de la statuaire, le front des saints ou des poètes ? Ce symbole d'une flamme intérieure dont le foyer, analogue sinon commun, échappe à nos regards, est sans prestige pour quiconque ne s'incline que devant la rigueur des formules scientifiques ; mais cette rigueur n'est pas à sa place dans l'analyse du fait le plus complexe et le plus insaisissable qui puisse être soumis au psychologue et au physiologiste. Si l'essai d'explication qui précède ne parait pas satisfaisant, qu'on me permette du moins de le préférer à certaines interprétations purement médicales qu'on en a données (1).

(1) Par exemple l'hystérie : mais les phénomènes extatiques devinrent plus fréquents à mesure que sainte Thérèse avança en âge.— La catalepsie : les symptômes cataleptiques, convulsions, absence des facultés intellectuelles, sont en désaccord avec les caractères de ses extases, à savoir repos parfait et développement extraordinaire des facultés. — Quant au magnétisme, ses effets nécessitent, pour se produire, l'action d'une volonté étrangère, et sainte Thérèse était seule avec Dieu. D'ailleurs, est-on d'accord sur le magnétisme, même parmi ses défenseurs ?

S'il fallait choisir entre deux erreurs, je choisirais celle qui laisserait à l'âme spirituelle la plus grande part dans des phénomènes qui manifestent la plus pure et la plus sublime passion, la passion de l'infini, du divin. Les peintres espagnols se plaisent à représenter sainte Thérèse écrivant, tandis qu'une colombe, image de l'Esprit saint, vient d'en haut lui parler à l'oreille. Cette allégorie n'a-t-elle pas autant de sens que celle de la Muse dictant un poème ?

CHAPITRE X.

ECOLE DE SAINTE THERESE

S. JEAN DE LA CROIX

I

En présence d'une semblable personnalité et d'un mysticisme aussi peu scolastique, on hésite à employer cette expression, l’Ecole de sainte Thérèse ; elle n'est cependant pas inexacte. Sainte Thérèse a fait école, et de son vivant ; son action n'a pas été restreinte au cercle de ses compagnes : nombre d'hommes, entraînés dans la même orbite, l'ont aidée de leur parole, de leur exemple, de leur dévouement. Tels furent Antoine de Hérédia, prieur de Sainte-Anne, que le dégoût du relâchement des Carmes mitigés allait, à soixante ans, pousser chez les Chartreux, quand par sa réforme elle ouvrit une voie nouvelle à sa piété ascétique et à son savoir ; Jean de Jésus Rocca, qu'elle choisit pour aller soutenir ses intérêts à Rome ; Jean de la Misère, d'abord ermite de saint Augustin, puis carme déchaussé, « fort vertueux et fort simple en ce qui regardait les choses de ce monde ; » Ambroise Marian de saint Benoît, intendant de la reine de Pologne Catherine d'Autriche, commandeur de Saint-Jean de Jérusalem, soldat à Saint-Quentin, docteur à Trente, ermite près de Pastrane, enfin carme-déchaux, consacrant sa vie à la contemplation et à la pénitence ; Julien, prêtre d'Avila, ami constant de Thérèse, « homme de grande oraison et animé de sentiments tous conformes aux siens (1). »

(1) Obras, t. II, p. 218, 223, 285, 300-302, 217. — Villeflore, op. cit., liv. III, IV, V. — Hist. cathol., p. 480. —Acta Sanct., p. 226.

Il y en eut d'autres qui furent quelque chose de plus, des coadjuteurs non seulement par l'action, mais par la plume, des disciples enseignant et écrivant, Jean de la Croix, Jérôme Gracian, Jean de Jésus, Ribéra, pour ne citer que l'élite qui seule doit nous occuper. Inséparable de Thérèse par le caractère et le génie autant que par l'œuvre commune, plus jeune qu’elle de vingt-sept ans, son second dans la réforme du Carmel, son

héritier, presque son fils dans la doctrine, Jean de la Croix tient le premier rang parmi eux ; il le mériterait d'ailleurs comme individualité distincte et bien tranchée, ainsi qu'il arrive aux disciples qui pourraient se passer de maîtres.

Il sortait d'une famille qui avait eu son heure de roman. Gonzalo de Yepes, né dans la ville de ce nom, destiné, paraît-il, à une brillante fortune, avait déçu les espérances ambitieuses des siens et renoncé aux heureuses chances que lui promettait l'avenir pour épouser, par amour, au bourg de Ontiveros, une jeune fille fort modeste et fort belle, mais non moins pauvre, Catherine Alvarez. Il avait gagné à cette mésalliance, avec le mépris et l'abandon de sa famille (car il fut réduit à travailler de ses mains dans l'obscur village de sa femme), le bonheur et la paix ; jamais il n'eut à regretter le sacrifice accompli. De ce mariage naquirent trois fils: l'un, Louis, ne vécut pas ; un autre, François, se fit une réputation de sainteté, le troisième, Jean, fut notre mystique (1542). Il était encore petit enfant lorsque le père mourut : la mère, sans ressources, alla chercher à Médine-du-Champ [Medina del Campo], ville commerçante et peuplée, un travail plus facile à trouver ; il fallait élever ses enfants. Cœur tendre, caractère facile, intelligence ouverte, et le dernier-né, Jean dut être le préféré, au moins la consolation particulière et l'espoir de Catherine Alvarez, dans les amertumes et les charges d'un veuvage prématuré. Rêvant pour lui les bienfaits et sans doute aussi les honneurs de la science, elle intéresse à ses préoccupations maternelles un gentilhomme de Tolède, du même nom qu'elle (mais vraisemblablement pas de la même famille), Alonzo Alvarez, qui consacrait sa fortune et sa vie à l'œuvre hospitalière de secourir les pauvres et de soigner les malades. Il se prend d'affection pour Jean, le traite comme un fils, et celui-ci, tout en faisant ses « humanités, » le seconde dans l'accomplissement de sa mission volontaire, déversant en charité sur « les membres souffrants de Jésus-Christ » les trésors d'un cœur déjà. pénétré de l'amour divin. Il était marqué dès l'enfance du signe d'élection. A cinq ans, sa piété enfantine avait déjà voué

un culte à la Vierge : il lui devait la vie ; un jour qu'en jouant il était tombé dans un puits, elle l'avait soutenu au-dessus de l'eau jusqu'à ce qu'on fût accouru pour l'en retirer ; à vingt ans, elle lui apparaît, et lui ordonne de se consacrer à la religion du Carmel. Sous le nom de Jean de Saint-Mathias, il prend l'habit au monastère de Sainte-Anne, à Médine (1563), d'où il est envoyé, pour recevoir une éducation plus complète, au collège de l'Ordre à Salamanque.

Les éclatants succès qu'il y remporta prouvent qu'il était au niveau du savoir de son temps, au moins dans les universités espagnoles. Spécialement versé dans la théologie, surtout dans l'Ecriture, la philosophie de l'Ecole ne lui est pas étrangère (1) mais il n'en tient nul compte et n'a rien de commun avec les platonisants tels que Malon, Grenade ou Léon.

1 On en voit la preuve en plusieurs endroits de ses écrits. V. Obras del beato Padre S. J. de la Cruz, édit. Rivadeneyra, p. 6, 7, 10, 35, 91, 105, 118, 251, etc. — L'édition-princeps, Alcala, 1618, que j'ai eue entre les mains avec celle-ci, est incomplète.

La Renaissance ne l'a pas touché davantage au point de vue des lettres : il n'a aucun souci de la beauté littéraire et, si elle eût été capable de l'émouvoir, il lui aurait reproché d'être un vêtement plus fait pour cacher que pour exprimer l'idéal. Pourtant il est poète ; comme Thérèse, il a laissé échapper en strophes ardentes le trop plein de son âme : homme et poète ne font qu'un, mais l'homme s'efface, le poète n'est presque plus qu'un souffle et la poésie un écho du monde intelligible. Jean de la Croix ne semble pas se douter qu'on puisse mettre son soin à étudier, à imiter les Grecs, les Latins, les Italiens, même les Hébreux, ni s'arrêter à la poésie pour la poésie elle même : il parle en vers comme l'oiseau chante, comme le cœur prie. Capable de goûter la nature, sensible à la beauté de « certains sites, de certains paysages étendus ou variés, » surtout dans la solitude, il ne s'y complaît pas comme Louis de Léon ; dès que, par le chemin des sens, puisqu'enfin ce corps de terre est toujours là, il a puisé dans les impressions extérieures certaines dispositions qui lui rendent

Dieu plus présent, il passe outre, rejette l'image et l'idée du visible et du créé, et, au lieu de se répandre en une religieuse effusion, se ramène en soi pour ne voir que l'invisible et l'incréé : les beautés trop senties de la création « dissipent l'esprit » et font ce perdre le recueillement intérieur. » Il est à la fois, s'il est permis d'emprunter aux mystiques la subtilité presque forcée de leur langage, le plus impersonnel et le plus subjectif des poètes, et grand écrivain sans être un littérateur.

Cette observation n'est pas inutile pour apprécier son caractère et marquer sa place au milieu de ses coreligionnaires. Ceux-ci, plus ou moins et malgré qu'ils en aient, sont des lettrés ; sainte Thérèse exceptée, ils ont subi l'influence de la rénovation littéraire, et leurs écrits portent leur date avec eux. Si quelques-uns s'en défendent, c'est par scrupule ou par humilité, et peut-être leur détachement leur a-t-il coûté quelque effort : il ne coûte rien à Jean de la Croix, parce que chez lui l'attache n'existe pas. Les chefs-d'œuvre du génie de l’homme, quoi qu'ils aient de divin, ne divertissent ni son cœur ni son admiration, tournés uniquement vers un idéal qui non seulement fait pâlir, mais efface à ses yeux toute manifestation extérieure. Louis de Léon, Malon de Chaide se consacrent à un enseignement d'où la théologie ne bannit pas le culte des lettres ; Jean d'Avila, Louis de Grenade sont des sermonnaires de premier ordre ; Jean de la Croix n'est ni professeur, ni prédicateur, ni même ce qu'on entend d'ordinaire par un écrivain théologique. En dépit de ses succès d'école, les triomphes mêmes du talent religieux et sanctifié par le but lui paraissent encore des triomphes profanes ; l'église séculière lui semble trop près du monde, le cloître mitigé du Carmel trop loin de l'idéal qu'il a conçu. Une chartreuse, plus dure, souriait davantage à sa vocation de plus en plus accusée, et il méditait d'y entrer avec son propre prieur (Antoine de Hérédia), quand il rencontra Thérèse de passage à Médine. Il avait alors vingt-cinq ans, Thérèse cinquante-deux : ce moine ascétique, au visage pâle, à l'aspect débile, au corps amaigri, plutôt un esprit qu'un corps, haute intelligence en même temps qu'âme ardente, en quête d'une

règle plus étroite, d'une vie plus mortifiée, fît sur elle une grande impression. Elle en avait entendu parler : quand elle l'eut vu, elle sentit sa réforme accomplie tout entière. Il lui avait promis d'en être le premier religieux, à condition qu'elle « ne le ferait pas attendre longtemps : » on était en 1567 ; en 1568, le premier monastère d'hommes d'après la nouvelle observance était établi à Durvèle [Duruelo], pour lui et par lui.

Dès lors Jean de Saint-Mathias change de nom et devient Jean de la Croix, associé pour toujours à Thérèse de Jésus, portant le même faix, poursuivant le même but, entravé comme elle dans sa marche, plus persécuté matériellement, surtout par la jalouse rancune des mitigés. Elle avait failli être emprisonnée à Séville par le Saint-Office, il le fut par eux à Tolède. Jeté dans une cellule étroite et obscure, incapable de se mouvoir faute d'espace, de respirer faute d'air, de lire faute de lumière, maltraité par son geôlier, un frère-lai, insulté, outragé partout le couvent, à peine nourri, couvert de vêtements sordides (« Ne mutatâ quidem tunicâ. » [Acta Sanct., t. cit., p. 289].), véritable martyr de corps et d'esprit, autre image de Job, il en fut tiré au bout de neuf mois (1) par l'intervention de la Vierge, dit sa légende, par l'aide de sainte Thérèse, dit son histoire : elle s'était adressée personnellement à Philippe II.

(1) Ce qui fournit à l'un de ses panégyristes l'occasion de le comparer à Jésus-Christ enfermé neuf mois dans le sein de la Vierge. (Panégyrique du B. Jean de la Croix, à la suite de la traduction de ses Œuvres, par le P. Jean Maillard, de la Compagnie de Jésus, 1 vol. in-4°, Paris, 1694, p. 582.)

Il aurait, selon quelques biographes, écrit durant cette captivité son Cantique entre l'âme et Jésus-Christ, le dernier ou l'avant-dernier de ses ouvrages. Cette hypothèse, que la description seule de sa prison rendrait invraisemblable, est démentie par un texte de ce traité même. Il y mentionne les œuvres de « la bienheureuse Thérèse de Jésus » déjà morte, avec l'espoir qu'elles seront « bientôt imprimées : » (Cantico XIII, p. 166.) sainte Thérèse mourut en 1582, et ses œuvres parurent pour la première fois en 1588 ; c'est donc entre ces deux dates qu'il a

composé ce Cantique, or sa captivité avait eu lieu en 1577. Il ne prenait la plume que retiré dans les Déserts du Carmel ; il s'y réfugiait aussitôt qu'il en avait le loisir, et les seuls instants de repos d'une vie courte et tourmentée, c'est là qu'il les a connus. Mais ils n'étaient jamais de longue durée ; de nouvelles vicissitudes l'en arrachaient sans cesse ; les siens, Thérèse la première, qui avaient besoin de lui, le rejetaient dans l'action pour le bien de l'entreprise commune. Recteur du collège d'Alcala (1570), puis de celui de Baëza (1579), prieur de Grenade (1581), vicaire général en Andalousie (1585), plus tard premier définiteur de l'Ordre, plus tard encore vicaire de Ségovie, dans les intervalles, fondateur de monastères dans les deux Castilles, dans le royaume de Grenade, en Andalousie, quel temps lui restait-il pour le silence et l'ombre ? Quelques mois avant sa mort, le chapitre général tenu à Madrid ne l'ayant pas réélu (V. Cartas, XIV, A la Madre Maria de Jésus, p. 271-72.), il avait pu s'échapper au Désert de la Peñuela, à cinq heures environ d'Ubède [Baeza] : les menées de ses envieux, des intrigues de couvent, vinrent le chercher jusque dans cette gorge sauvage, presque inaccessible, parmi les rochers et les précipices de la Sierra-Morena. Il était à bout de forces, le corps, ce « corps assommant, » le quittait : il souffrit trois ou quatre mois à Ubède, et y mourut à 49 ans, le 14 décembre 1591. On voulut y garder ses restes, Ségovie ou il avait exercé sa dernière charge les réclama, sans consentir à céder même devant une décision du pape ; on transigea en partageant ses reliques. C'étaient bien des reliques : le coadjuteur de sainte Thérèse fut béatifié en 1674 et canonisé au siècle suivant.

1 A consulter : Acta Sanct., tome cité, p. 289, 439. — Obras de la Santa Madre Teresa de Jesus, loc. cit. et passim. — Histoire des Ordres monastiques, t. 1, p, 349 et sq. — Hist. cath., p. 588 et sq. — La vie et vertus du B. Père Jean de la Croix, par le P. Jacques de Jésus, Paris, 1608, — Le Panégyrique, par le P. Maillard. — Extraits du procès de canonisation. — La vie de S. Jean de la Croix, premier carme déchaussé, par le R. P. Dosithée de. S. Alexis, 2 vol. in-4°, Paris, 1727.— Vida y juicio critico del V. Padre S. Juan de la Cruz, en tête de ses Œuvres, édit. Rivadeneyra, etc.

Ses ouvrages, tous en espagnol, sont moins nombreux que ceux

de sainte Thérèse ; on a moins de renseignements sur la manière dont ils furent composés et sur leur date ; on voit seulement que des « personnes spirituelles » avaient dû le presser d'écrire sur ces hautes matières.

En voici le titre :

- La montée du Mont-Carmel, en trois livres ;
- La nuit obscure de l'âme, en deux livres ;
- Cantique spirituel entre l'âme et le Christ son époux ;
- La vive flamme d'amour ;
- Instructions et avis pour la perfection de la vie religieuse ;
- Sentences spirituelles ;
- Lettres ;
- Poésies sacrées.

II

Voilà l'homme ; voici la doctrine.

La perfection de la vie spirituelle est la possession de Dieu par l'union d'amour (1) ; cette union parfaite, accompagnée de la connaissance, est possible dès cette vie (2) : dès cette vie l'homme peut être un ange, plus qu'un ange, car il y a des âmes qui ont reçu ici-bas des illuminations plus parfaites que celles des anges (3) Or, si l'âme prétend gravir la montagne mystique et « y faire de soi-même un autel où elle offre à Dieu un sacrifice d'amour pur, de louange et d'honneur, elle doit auparavant avoir accompli trois choses : il faut qu'elle ait banni les dieux étrangers, c'est-à-dire les passions et attaches du dehors ; qu'elle se soit purifiée du levain déposé par ses appétits, en leur résistant et faisant pénitence ; enfin qu'elle ait changé d'habits.

(1) Llama de amor viva, canc. 2, v° 6, p. 227 : « …Vida espiritual perfecta, que es posesion de Dios por union de amor. »

2 Subida del monte Carmelo, Prólogo, p. 3: « …Pasa el alma para llegar a la divina luz de la union perfecta de amor de Dios (cual se puede en esta vida)... »

3 Sentencias, 172 p. 253 : « … Porque almas hay en esta vida que recibieron mas perfecta iluminacion que los ångeles. »

Alors Dieu lui en fournira de nouveaux, moyennant les deux premières conditions, en lui donnant une manière nouvelle de le

connaître en lui-même et non plus suivant l'habitude de l'entendement humain ; une nouvelle manière de l'aimer en lui-même, et non plus avec les vieux goûts et désirs humains de la volonté. En un mot, faisant cesser tout ce qui est du vieil homme et de l'état purement humain, il la revêtira d'un état surnaturel, en sorte que ses opérations d'humaines deviendront divines » Subida, lib. I, c. 5, p. 9

Ce but exige une appropriation spéciale des facultés, puisque la force de l'âme consiste en elles, que son sort dépend de la direction qu'elle leur imprime et de l'emploi qu'elle en fait. En ce qui regarde l'entendement, « il est fort convenable de ne pas vouloir entendre clairement les choses, afin de conserver plein et entier le mérite de croire, et d'arriver dans la nuit intellectuelle à la divine lumière de l'union. » Il est vrai qu'il s'agit spécialement dans ce passage des dangers de la crédulité en matière de révélations, mais la suite donne à la pensée un sens beaucoup plus étendu : « S'il est vrai qu'il convient de n'accueillir pas curieusement les nouvelles révélations qui arrivent touchant les propositions de la foi, combien sera-t-il plus nécessaire de repousser celles qui sont de choses différentes, et de ne leur donner nulle créance ! » La conséquence, c'est qu'il faut annuler l'entendement, le « purger, le « dénuder » de tout ce qu'il renferme ; il n'a point à agir : humble, résigné, « désapproprié, » qu'il tende à « l'abstraction totale et à la contemplation passive. (1) »

(1) Subida, lib. II, c. 27, p. 59 ; c. 32, p. 64 ; lib. I, c. 13. — Cf. Denys Aréop, Des noms divins, I, 4 ; Théol. myst., I, 1, 2 : « Si l'on veut s'élever dans le monde intelligible jusqu'à la source de toute réalité, il faut faire cesser toute opération de l'entendement, se réfugier dans l'ignorance et se plonger dans les ténèbres mystiques. »

C'est lui qui remplit le magasin de la mémoire ; s'il doit se « vider » de toute notion, celle-ci doit se vider de tout souvenir, car la possession est contraire à l'espérance en matière

de spiritualité : « à l'égard de Dieu, plus l'âme espère, plus elle obtient, et plus elle se dépossède, plus elle espère. » L'imagination qui touche de si près à la mémoire et dans laquelle l'intelligence prend et laisse indifféremment les espèces sensibles, est également à proscrire, car Dieu n'a ni forme ni figure. Les images corporelles n'ont pas plus de proportion avec lui que les objets matériels des cinq sens ; or, l'imagination ne travaille que sur les données de ceux-ci, tout au plus forme-t-elle des représentations semblables à celles qu'elle a perçues par leur entremise et qui ne sont pas plus nobles que ces perceptions elles-mêmes ni que leurs objets. Elle a beau se figurer des palais de diamant ou des montagnes d'or, parce qu'elle a reçu des sens l'image de l'or et celle du diamant ; l'art avec lequel elle les dispose ne les rend pas substantiellement supérieurs à un diamant ni à un grain d'or. Qu'elle combine donc suivant son caprice les matériaux empruntés aux créatures, il n'en sortira jamais un Dieu, et quiconque se représentera Dieu sous une apparence sensible est assuré de ne le jamais connaître (1).

(1) Id., lib. III, c. 2, 3, 4, p. 67 et sq. ; c. 6, p. 70 ; c. 14, p. 74 ; lib. II, c. 12, p. 32 ; 16, p. 38 ; Llama de amor, canc. III, § 11, p. 236. — Cf. Ric. a S. Victore, De contempl, lll. Alb. Mag., De adhœrendo Deo 4. Ruysbrœck, De la perfection des enfants de Dieu : « La première condition qui fait l'homme intérieur est un cœur vide d'images. » — Denys Aréop., Noms div., I, 1 : « Ce qui est intelligible ne peut être saisi et vu au moyen des choses sensibles, ni ce qui est simple et immatériel au moyen des objets matériels et composés, ni enfin ce qui n'a ni figure ni forme par les choses revêtues de figures et de formes corporelles. »

Cette proscription des images dans l'esprit ne s'étend-elle pas, par une induction nécessaire, jusqu'aux images matérielles qui décorent les églises, les chapelles, les oratoires, et même jusqu'à la partie purement extérieure du culte ? A Dieu ne plaise ! Rien de plus condamnable que la doctrine des iconoclastes et des réformés : l'emploi de ces signes visibles est d'une grande force pour rappeler à notre esprit l'idée de Dieu et des saints. Seulement c'est aussi « une abondante source d'erreurs » pour ceux qui ne savent pas en user comme il convient, et qui n'établissent aucune différence entre la représentation et l'objet représenté : ils sont un moyen pour aller à Dieu, mais ne doivent

pas nous retenir au passage et nous empêcher « d'aller au vif. » Si l'on donne trop aux choses extérieures, « ce peut être une occasion aux esprits faibles de se contenter du vain plaisir qu'ils y trouvent, » et même d'offenser les saints et Dieu par la perversion de l'hommage qu'ils croient leur rendre. La preuve en est dans « l'abominable coutume » des gens du monde, qui non contents de sacrifier à la mode des habits, affublent aujourd'hui les saintes images des ajustements dont ils se parent eux-mêmes, croyant autoriser leur vanité et leur immodestie par une piété apparente, et « odieuse » à ceux, qui en sont l'objet, « Telle est notre vaine convoitise qu'elle s'introduit partout, ronge tout, comme l'artuson, n'épargne rien, ni le bon ni le mauvais. D'où vient que tu préfères un rosaire de telle façon à un rosaire d'une autre sorte, sinon que ton goût est dans cet objet seul ; telle image à telle autre, sinon que tu te préoccupes de son prix ou de son mérite, au lieu de te demander si elle t'attire davantage à l'amour divin ? Certes, si tu mettais tout ton désir et tous tes goûts à plaire à Dieu, tu n'aurais nul souci de tout le reste. C'est grand'pitié de voir des personnes spirituelles pousser si loin à propos de ces bagatelles une curiosité et une recherche que les trocs et les changements ne satisfont jamais, et perdre ainsi pour le visible et le temporel la dévotion de l'esprit. » On en peut dire autant de ceux qui entreprennent des pèlerinages « en compagnie, » et « par divertissement plutôt que par dévotion, » qui vont aux solennités religieuses « pour voir et pour être vus, » ou pour trouver occasion de « faire de grands repas avec leurs amis ou de prendre d'autres divertissements ; » qui « intercalent dans ces fêtes des détails ridicules, contraires à la vraie dévotion, propres à faire rire le peuple et à le distraire, ou y déploient des magnificences qui charment les yeux et ne touchent pas le cœur. » C'est « se faire fête à soi-même plutôt qu'à Dieu, » et Dieu « ne prend pas pour son compte les fêtes qu'on se donne à soi et aux autres. » La religion ainsi entendue est une idolâtrie. (1).

(1) Id., lib. III, c. 34, p. 92 : « ... Y la devocion del corazon es muy poca, y tanto asimiento tienen å esto como Micas en sus idolos... »

L'extérieur et le visible ne sont que pour nous élever à l'invisible et à l'idéal : la première impression faite, hâtez-vous d'en effacer les vestiges, et demeurez en Dieu sans retour sur les créatures, ni par images, ni par souvenirs, ni par affections.

La volonté en effet doit être également détachée des désirs terrestres. Joies, espérances, douleurs, craintes, passez l'éponge sur ces misères de l'humanité : « Les créatures sont des miettes tombées de la table de Dieu, aussi celui-là est-il justement appelé chien qui tourne autour pour s'en repaître, et il erre toujours affamé, car les miettes excitent l'appétit au lieu de le rassasier. » Se détacher du monde, c'est aimer et oublier également tout le monde, ne chercher de joie en rien, ne se plaire qu'à la souffrance dans l'action et dans l'amour. La valeur de l'amour ne consiste pas dans les jouissances qu'il procure, mais dans le dénuement de la volonté, se pliant à tout : il en est qui appellent Dieu le bien-aimé, l'Epoux, mais ils ne l'aiment pas véritablement tant que leur cœur n'est pas tout en lui, que leur volonté n'est pas devenue une seule volonté avec la sienne. En un mot, il faut remplacer la volonté par la charité, comme la mémoire par l'espérance, l'entendement par la foi : plus de facultés de l'âme, mais des vertus théologales. Ainsi les préliminaires sont accomplis : l'âme est devenue capable de « goûter tout, » n'ayant de « goût pour rien, » de « savoir tout, » ne désirant « rien savoir, » de « posséder tout, » ne souhaitant « rien posséder, » « d'être tout, » ayant la volonté de « n'être rien. » Préparée à l'union par la voie purgative, elle entre dans la voie illuminative, passant du degré des commençants au degré des contemplatifs (1). Mais c'est alors que les épreuves les plus cruelles l'attendent, comme pour l'éloigner du but où elle aspire et lui faire payer son bonheur au prix de souffrances terribles.

1 Id., lib. I, c. 13, p. 18 ; lib. II, c. 34-38 ; c. 29 ; lib. III, c. 15, 16, p. 37 et sq. ; c. 26, 32, 33, 36 ; Sentencias, p. 249-251 ; Instruccion y cautelas, p. 245,246 ; Noche escura, lib.. I, c. 1, p. 102 ; c. 8, p. 108 ; c. 12, 13, 14.

Le souffle de Dieu a balayé toutes ses imperfections et lui a donné la lumière. Cette lumière, qui l'éclaire et la purifie est

une « nuit obscure, » noche escura, parce que la sagesse divine est tellement éclatante qu'elle l'éblouit, comme le soleil éblouit le hibou : plus les choses divines sont manifestes, plus elles sont naturellement cachées à l'homme (2 Cf. ARIST., Met., II, 1.) De plus, en l'inondant de ses rayons elle fait mieux ressortir sa misère et son impureté ; enfin deux contraires ne pouvant subsister dans un même sujet, l'âme imparfaite et bornée supporte avec angoisse cet envahissement de Dieu qui s'annonce. Champ de bataille où luttent les deux natures, la nature humaine et la nature divine, que devient cette pauvre âme aux prises avec Dieu, qui brise ce qu'elle a d'humain, s'empare d'elle, et la laisse éperdue, haletante, plongée dans les ténèbres et dans une sorte de mort ? La langue n'a pas d'expressions assez fortes pour peindre ses tortures, « Elle se sent consumer et fondre à la vue de ses maux par une cruelle mort d'esprit, comme si, dévorée par une bête, elle se sentait digérer dans ses entrailles ténébreuses ; elle souffre les mêmes tourments que Jonas dans le ventre de la baleine, elle est comme lui dans un tombeau obscur et vivant qu'elle doit traverser pour la résurrection spirituelle qui l'attend... Aussi faut-il avoir pitié d'une âme que Dieu plonge en cette horrible et épouvantable nuit. Car quoique ce soit un grand bonheur pour elle à cause des biens signalés qui lui en proviendront, lorsqu'il produira en elle ces merveilles dont parle Job, tirant des ténèbres les biens profonds et mettant au jour les ombres de la mort, néanmoins la peine extrême qu'elle souffre, l'incertitude où elle est, la crainte que son mal ne prenne jamais fin, les angoisses de l'esprit, le trouble du cœur, méritent qu'on ait compassion d'elle et qu'on la plaigne. » Ni expérience, ni conseils, ni directeurs, si spirituels qu'ils soient, rien ne peut la soulager, hormis Dieu, et il semble l'abandonner. Incapable des choses de la terre, puisqu'elle a éteint son cœur, sa volonté et sa pensée, incapable encore des choses divines, puisqu'elle attend son Dieu, elle se débat dans un vide effrayant. Ses facultés en effet sont devenues « des cavernes immenses et vides ; » quelle pâture lui jeter pour les remplir ? « Il ne lui faut pas moins que

l'infini ! » no se llenan menos que con lo infinito (1).

(1) Cf. Porphyre, Traité de l'abstinence, liv. III, ch. 27. Hors de l'amour de Dieu, dit-il, tout est néant pour l'homme ; c'est là la seule nourriture. Ceux qui croient remplir autrement le vide de leur cœur, ressemblent aux Danaïdes.

L'infini ! voilà le seul aliment qui calmera « sa faim et sa soif ; » qu'elle le possède, et elle va « vivre comme hors d'elle-même, » respirer un sentiment tout divin, « qui lui semblera étranger » et la placera dans un état « qui appartient plus à la vie future qu'à la vie terrestre : » Dieu y pourvoit, car « se défaire de sa nature est au dessus des forces de l'homme (1). »

1 Noche, lib. II, c. 5, p. 118, c. 7, p. 121 ; c. 9, p. 124 ; lib. I, c. 1, 8, 12, 13, 14 ; Llama de amor viva, canc, II ; canc. III, p. 231 ; Subida, lib. III, cl, p. 67.

Aveu précieux à recueillir, encore qu'involontaire ! malgré lui, le mysticisme confesse ce qu'il a d'exagéré et d'impossible. Qu'est-ce en dernière analyse que cette nuit obscure si péniblement expliquée, sinon l'anéantissement dans l'âme de toutes les manières d'être antérieures que l'entendement, la mémoire et la volonté ont léguées à la conscience ? Que signifient ces allégories bizarres ? Qu'est-ce que cette purification, ce vide de la demeure où Dieu va pénétrer, sinon la mort de la conscience tombée dans l'oubli d'elle-même ? Une telle violence faite à la nature ne peut avoir lieu sans douleur et sans révolte. Malgré lui le mystique se souvient de l'homme, il sent que les rares instants ou il essaie de franchir les bornes du monde humain pour entrer dans la région de l'inaccessible sont des crises ou l'homme tout entier proteste contre une partie de lui-même, affirmant à son insu le néant de ses ambitions sublimes et insensées. Surprenez-le dans un de ces moments, il vous dira, avec un accent qui rappelle le roseau pensant plus noble que ce qui le tue, que « une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers. » Peu importe qu'il ajoute : « et par ce motif. Dieu seul en est digne, et ainsi toute pensée qui ne va pas à lui est un vol que nous lui faisons (1) : » quel hommage rendu à la raison par un homme qui ne croit qu'à l'extase !

1 Sentencias, 200a, p. 254.

Mais ce n'est là qu'une note égarée : elle frappe notre oreille, non

celle du mystique ; si elle détone dans le concert, elle s'y perd aussi, et comme finalement elle se fond dans l'harmonie supérieure de l'ensemble, ainsi les contradictions de détail se résolvent dans l'unité profonde des voies divines. Y a-t-il même contradiction entre ces souffrances et le bien ineffable que promet l'extase ? En apparence peut-être, non en réalité. « Le feu communiqué au bois (1) commence par le dessécher, et, chassant l'humidité au dehors, lui fait rejeter l'eau ou la sève qu'il renferme. Ce faisant, il l'enlaidit, le rend noir et sombre, mais peu à peu il le débarrasse de tout ce qui mettrait obstacle à son action, l'échauffé, l'enflamme, le transforme en soi et le rend aussi beau que lui-même. Le bois n'agit plus par son action propre, il reçoit l'action du feu dont il partage les propriétés : sec il dessèche, chaud il échauffe, brillant il éclaire. » De même l'amour divin, avant de s'unir à l'âme, la purifie et la rend pour un instant plus laide qu'elle n'était, car aux rayons de sa flamme les impuretés qui la souillent deviennent plus visibles avant de disparaître.

(1) Noche, lib. II, c. 10, p. 125.— Cette comparaison est-elle empruntée à Hugues de S. -Victor, ou est-ce une similitude fortuite ? Jean de la Croix écrivait d'inspiration, mais il avait beaucoup lu ; il est vraisemblable que cette réminiscence s'est présentée à lui et qu'il l'a acceptée sans savoir d'où elle lui venait. — Cf. Hug. a S.-Vict., In Ecclesiast. : « Velut ignis in ligno viridi, etc. »

Une fois disparues, la place est libre et Dieu vient l'occuper. Il demeure en toutes les âmes assurément, sans quoi aucune ne subsisterait, mais pas de la même manière : chez les unes, il est comme un étranger dans une maison étrangère, chez les autres il est chez lui. A celles-ci sont réservées les délices de l'union dans « le fond de leur substance, » dans leur « centre le plus profond, » fundo de la sustancia del alma, centro mas profundo. Non pas que l'âme, en tant qu'esprit, ait ni haut ni bas, ni rien de plus ou moins profond, puisqu'elle n'a pas de parties comme les corps : ce qu'on appelle son fond, son centre, c'est là où son être et sa vertu peuvent atteindre, c'est-à-dire Dieu, el centro del aima Dios es. Arrivée à Dieu, elle est arrivée à son centre le plus profond, et cela a lieu quand elle l'aime, l'entend et en jouit de

telle sorte qu'elle ne puisse ni en jouir, ni l'aimer, ni l'entendre davantage ici-bas. Il l'instruit alors secrètement sans parole, sans l'aide d'aucun sens, par des moyens qu'elle ignore. Ce n'est pas l'entendement actif qui est enjeu, lui qui n'a pour objet que des formes, des notions imaginaires, des apparences, mais l'entendement passif recevant d'une manière tout impersonnelle une connaissance où il n'intervient qu'en la recevant. Dieu écarte les voiles sans les supprimer tout à fait : celui de la foi demeure toujours et il se laisse voir au travers (1).

(1) Llama, canc. IV, p. 219, 242, 243. Cantico espiritual, canc. XIX, p. 178. — Cf. Denys Aréop., Noms divins, VII, 3 : « La parfaite connaissance de Dieu résulte d'une sublime ignorance et s'accomplit en vertu d'une incompréhensible union. »

La partie sensitive de l'âme, rendue conforme à l'esprit, non seulement n'est pas un obstacle au bonheur de celui-ci, mais encore y participe. L'âme tout entière goûte les choses de Dieu, qui lui communique la force, l'amour, la sagesse, la beauté, la grâce et la bonté. « Comme Dieu est tout cela, l'âme goûte tout cela, » elle « vit la vie de Dieu, » ses facultés sont transformées en attributs divins, se vuelven como divinas. L'entendement a remplacé sa courte vue par la lumière de Dieu ; la volonté, ses froides affections par la vie de l'amour ; la mémoire, les figures et les formes des choses créées par la compréhension de l'éternité ; l'appétit sensitif, la soif des créatures par la soif du divin. Il y a contact des substances, toque : « La substance de Dieu touche à la substance de l'âme. » L'âme est devenue une seule chose avec Dieu, elle « est Dieu par participation, étant unie avec lui et absorbée en lui ; » toutefois « sa substance ne se peut changer en la substance divine. »

Comblée de tant de bienfaits, elle rend à Dieu ce qu'il lui a donné : flambeau, lumière, amour, elle fait rejaillir par une incessante réflexion toutes ces richesses spirituelles sur le bien-aimé, comme le cristal pénétré des rayons du soleil les réfléchit et les lui renvoie ; mais elle le fait librement et du consentement de sa volonté. L'entendement et la volonté lui rendent la connaissance et les joies qu'ils en ont reçues : « Il semble

qu'étant ainsi transformée en Dieu, elle fasse en lui ce qu'il fait en elle, parce que sa volonté n'est plus qu'une volonté avec la sienne. On peut dire en quelque façon qu'elle donne Dieu à Dieu, non pas en réalité, puisqu'il est essentiellement à soi-même, mais elle lui donne tout ce qu'elle en reçoit, or il se donne lui-même à elle. Et c'est là le don mystique et amoureux qu'elle lui fait, le prix dont elle paie tout ce qu'elle lui doit, la source de toutes ses délices (1) »

1 Cantico, canc. XVIII, p. 177. Llama, cane. III, p. 240 ; canc. II, p. 225, 227.

Plus que jamais, la parole fait ici défaut au mysticisme ; il accumule les comparaisons, les métaphores, il emprunte au Cantique des cantiques les hardies peintures qui rendent l'allégorie tout orientale du mariage spirituel. Dieu sommeille sur le sein de l'Epouse : de peur de troubler son repos, elle n'ose faire aucun mouvement, elle se retire de toute chose, elle vit dans une immense paix. Endormi dans cet embrassement de l'âme, dulce abrazo, l'amant parfois s'agite, se réveille, c'est-à-dire qu'il cause en elle des mouvements plus vifs où « elle sent respirer son Dieu, » siente el alma la respiracion de Dios. Car Dieu est le principe du mouvement, mais le principe immobile ; c'est donc elle qui réellement est mue par lui et qui, le voyant toujours en soi en même temps qu'elle reçoit de lui le mouvement, connaît quelque chose de ce qu'il est en lui-même et dans les créatures, surprend, pour ainsi dire, à l'œuvre cette vie divine, cette essence et cette harmonie universelle des êtres que tous il contient en soi virtuellement et éminemment, et qu'il fait passer du néant à l'existence. Ces mouvements divins ont encore un autre résultat : « Ils sont des attaques que Dieu fait à l'âme pour l'engager à se hâter vers la gloire parfaite et la jouissance définitive de lui-même. » Mais quoi ! serait-elle donc libre de ne pas respecter « la toile légère et déliée » qui la sépare de l'éternité ? Non, cette toile est la vie, la vie qu'il faut subir, et comme l'extase prolongée serait mortelle. Dieu l'abrège et arrête l'âme dans son vol: Vuélvete, paloma (1).

(1) Llama, canc. IV,p. 242, 244 ; canc. III, p. 230 ; canc. I, p. 221. — Cantico, IX,

p. 158 ; XIII, p. 166.

Mais que devient la nature humaine dans cet état surhumain ? Si l'homme ne se sert plus de ses facultés, il va descendre au rang de la brute et détruire l'œuvre du Créateur ; que dis-je ? le Créateur va la détruire lui-même. Au contraire, il l'achève, puisqu'il la divinise. Voies mystérieuses que l'on ne condamne que faute de les entendre ! Dieu entre dans les âmes comme le soleil dans les maisons ; leur rôle est de lui ouvrir la porte, autrement dit, de se dépouiller de ce qui pourrait l'arrêter, et de consentir à sa venue. Cela fait, lui seul doit agir. Ne dites pas qu'elles ne pourront s'avancer, si l'entendement est inactif ; Dieu est incompréhensible et excède l'entendement ; n'entendez pas, croyez, creyendo, y no viendo. Ne dites pas non plus que si l'intelligence ne conçoit pas distinctement, elle ne présentera qu'un objet obscur à la volonté, et que celle-ci n'aimera pas faute d'un objet. Cela est vrai dans l'ordre rationnel, tant que nous ne sortons pas des actes ordinaires de nos facultés, mais ici nous dépassons ces étroites limites. Eloigner les âmes de cette voie sous d'aussi vains prétextes, c'est leur porter préjudice : malheur à ceux qui sèment les obstacles d'une direction malavisée sous les pas des fidèles qui seraient désireux d'y marcher ! Pour n'être pas sortis des bornes de l'oraison commune, ces maîtres inhabiles n'ont pas le secret de la contemplation d'autrui ; préjudiciable au prochain, leur ignorance est injurieuse à Dieu, car ils osent mettre la main à son ouvrage. Ils ne savent ce que c'est qu'esprit, et ils veulent ramener de force les amants de Dieu à des œuvres stériles ; ils y consument toute la nuit et ne produisent rien. Ils interdisent à l'âme le repos et le silence, l'oubli volontaire, la sainte oisiveté, santa ociosidad y olvido ; mais si elle agit, que restera-t-il à faire à Dieu ? Qu'elle se taise, et que Dieu parle (1) !

(1) Subida, lib. III, c. 1, p. 66. Llama, canc. I, p. 219, 233, 235 ; canc. III, p. 237. — Notons encore une sortie très vive contre les directeurs trop lents à accepter les vocations religieuses, ou même opposés, par des motifs purement humains et le plus souvent personnels. Ils sont comme des pierres et des barres de fer à la porte du ciel, empêchant les autres d'entrer, mais ils seront maudits.

III

Que cette doctrine ait été longtemps tenue secrète, longtemps examinée avant de sortir des mains de l'autorité ecclésiastique, qu'elle ait soulevé autant de crainte chez les uns que d'admiration chez les autres, il n'en pouvait guère être autrement. L'auteur ne fut béatifié qu'en 1674, ses livres ne furent autorisés que vingt-sept ans après sa mort. Même revêtus de la licence des Inquisiteurs, on y releva des rapports, au moins apparents, avec plusieurs hérésies, comme celles des Béghards, des Iconoclastes, et de différentes sectes d'Illuminés. Une Introduction et avis général par le P. Jérôme de Saint Joseph ; des Eclaircissements, par le P. Nicolas de Jésus-Marie, lecteur en théologie à Salamanque ; des Notes et Remarques en trois discours « pour donner une plus grande intelligence de ses phrases mystiques et de sa doctrine spirituelle, » par le P. .Jacques de Jésus, prieur des Carmes de Tolède ; une autre apologie par Basile Ponce de Léon, neveu de Louis de Léon, attestent surabondamment, par le zèle de la défense, la gravité de l'attaque.

Un fait à noter dans toute cette controverse, c'est que les défenseurs de Jean de la Croix mettent en avant le nom vénéré de sainte Thérèse, dont la doctrine avait acquis l'autorité de la chose jugée. La filiation est légitime, « le docteur extatique » procède de sainte Thérèse, mais comme Porphyre procède de Plotin ou Malebranche de Descartes. En vérité, il procède de lui-même, et parmi ses contemporains, tous si libres d'antécédents et d'attaches d'école, il est de beaucoup le plus libre. On l'a comparé, même dans son procès de canonisation, à l'Aréopagite que certainement il connaissait, avec lequel il n'est pas sans quelques points de contact (j'en ai signalé quelques-uns), mais dont il n'avait nul besoin et qui ne lui a été d'aucun secours. Il est trop peu philosophe par choix pour s'inspirer d'un auteur qui est plus alexandrin que catholique. Ils sont tous les deux malaisés à comprendre, mais pas de même sorte ni pour les mêmes raisons.

Bien que l'excès même de son mysticisme porte quelquefois Jean de la Croix jusqu'aux confins de la métaphysique, il reste plus simple que le Pseudo-Denys, et s'il est aussi obscur, c'est plutôt d'une obscurité psychologique et de sentiment. Un sentiment très intime, voilà le sceau qu'il met à ses œuvres, signe particulier de ce mysticisme exalté qui est l'indépendance d'une âme religieuse. Sainte Thérèse ne s'y trompait pas ; avec sa justesse habituelle de coup d'oeil, elle avait discerné le caractère propre de cette puissante individualité que tant de liens d'ailleurs rattachaient à la sienne : il est trop raffiné, il spiritualise à l'excès, dit-elle dans une lettre que j'ai déjà citée.

Il ne reproduit donc pas plus sainte Thérèse que l'Aréopagite, il la continue et en la continuant il la dépasse : il n'écrit pas pour les commençants, mais pour les parfaits. Il n'est cependant pas dégagé entièrement de son influence salutaire ; nul doute que, dans les épanchements de ces deux âmes, la profonde sagesse de l'une nait ralenti l'essor parfois trop large de l'autre, et qu'il ne faille attribuer à Thérèse les correctifs que Jean de la Croix impose à ses hardiesses. Ainsi il accorde que dans la consommation de l'union. Dieu ne se révèle que derrière le voile de la foi (lequel tombe pour le quiétiste) ; que l'aspiration au pur intelligible ne doit pas empêcher de s'arrêter à la vue de l'humanité de Jésus-Christ (1) ; que l'âme, même réduite à un rôle passif, agit encore en se donnant librement.

1 Subida, lib. III, p. 67 ; lib. II, p. 25, 64. — Cf. sainte Thérèse et Louis de Léon, supra.

Mais s'il est capable, comme elle, d'analyse psychologique et morale, tel n'est pas son but : s'il parle de la connaissance de soi-même, c'est en passant, comme d'un principe accordé (1 Cantico, IV, p. 153) ; il ne s'arrête ni au détail ni à l'explication des extases et des ravissements (Id., XIII, p. 166.), il s'adresse à des âmes qui en ont l'expérience ; il n'étudie pas les facultés en psychologue, ni les passions en moraliste : les parfaits n'ont rien à apprendre qu'à éteindre celles-ci et à supprimer celles-là. Son dédain de l'intelligence, son mépris de la réalité terrestre est sans

frein. Sainte Thérèse introduit le chrétien pas à pas dans le monde spirituel, lui en indique les avenues, les détours, les replis, les lui fait parcourir successivement et par le menu ; Jean de la Croix, qui l'y trouve déjà, le plonge tout entier et d'un coup jusqu'en ses profondeurs, sans ménagement comme sans transition. Il est encore plus rigide sur l'observation de la règle qu'il dicte à l'âme. L'arrachant violemment aux conditions normales de la vie, il ne la couche pas sur des fleurs, comme l'Epouse du Cantique, il la traîne sur les épines de la voie étroite, angosto es este camino que guia ả la vida. Il a une manière à lui d'expliquer le mal et de justifier la Providence : si tu souffres, ne t'en prends pas à Dieu, mais à ta lâcheté, car le parfait jouit des maux que l'imparfait déplore. Ennemi décidé de toutes les superstitions qui flattent les vaines curiosités, mais qui corrompent la pureté du dogme, réagissant contre les tendances de la dévotion espagnole, très prudent sur l'article des révélations, peu crédule aux visions et communications de même nature, peu favorable à l'excessive fréquence de la communion qu'il appelle, avec beaucoup d'autres douceurs sensibles, « une gourmandise spirituelle, » golosina, gula espiritual, il est aussi dur aux âmes mystiques qu'indigné contre celles qui ne goûtent pas la mysticité (Subida, lib. Il, p. 25, 43 et sq. Sentencias, p, 251. Noche, lib. I, p. 106.).

Aussi représente-t-il le point extrême du mysticisme en Espagne : il est le plus logique des mystiques espagnols parce qu'il est, quoi ? le plus passionné ; le plus audacieux parce qu'il est le plus détaché ; le moins philosophe parce qu'il se tient le moins près de l'homme, et pourtant (au risque de dire une inconséquence apparente) le plus près des audaces de la métaphysique moderne par l'excès même de son mépris pour la réalité humaine et pour tout ce qui n'est pas l'idéal. Les extrêmes se touchent. Si Louis de Léon, sainte Thérèse côtoient le panthéisme sans le vouloir, peut-être sans le savoir, Jean de la Croix, en parlant de Dieu, semble annoncer tel système de nos jours qui, à force de retrancher de la conception de Dieu tout

élément humain et dans sa terreur de lui attribuer quelque chose de fini, le retranche du réel en le posant comme idéal : « Nulle réalité ne peut être Dieu. » Jean de la Croix ne va pas sans doute jusqu'à dénier l'existence à celui qui est l'Etre, mais s'il a raison de proscrire toute idée sensible à son sujet, il exige beaucoup de l'intelligence de l'homme : celle-ci ne le conçoit guère sans quelque secours de l'anthropomorphisme qui est, en un sens, une nécessité de notre constitution intellectuelle ; et en pressant l'induction de Jean de la Croix, on finirait aussi par ne plus voir en Dieu qu'une idée. Et ainsi le plus fervent catholique se trouve presque d'accord avec le moins catholique des systèmes de philosophie ; heureusement pour lui, Hegel n'existait pas encore et la rencontre ne pouvait pas le troubler. Rien d'ailleurs n'aurait altéré la sérénité de sa conscience ; nul mystique n'a été plus sûr de soi, parce que nul n'est demeuré plus près de Dieu, et plus constamment. Sur la fin de sa vie, sainte Thérèse était entrée en possession d'une sécurité parfaite, mais elle l'avait achetée par des années d'incertitudes et de souffrances intérieures ; il ne paraît pas que Jean de la Croix ait traversé une crise analogue, rien dans ses écrits n'autorise à le croire. Ses derniers mots, au moment de mourir, révèlent l'absolue conviction de l'œuvre accomplie sans ombre de doute, et résument toute sa vie dans la plus complète humilité par rapport à sa personne, dans la plus complète assurance par rapport à sa foi et aux grâces reçues d'en haut : « J'ignore si j'ai bien mérité du Seigneur, mais je mets la main sur mon cœur et mon cœur est tranquille, j'interroge ma conscience et ma conscience est muette ; j'ai commis bien des fautes, mais involontairement. » Sûr de lui et de son Dieu, il l'est également de son Eglise : la Réforme, qui préoccupe si peu les mystiques espagnols, ne le préoccupe pas du tout. Il est si totalement dominé par l'idée qui vit en lui qu'il ne s'en distingue pas, si l'on peut ainsi parler ; il est, en dépit de tout ce que le mysticisme a de subjectif, le plus impersonnel des mystiques. Je ne sais si l'on citerait un autre exemple, sans en excepter Plotin, d'un effort aussi prodigieux pour échapper au monde et aller à

Dieu directement, sans tomber dans l'immoralité, l'idiotisme ou la folie, effort plus prodigieux encore quand il n'a pour point d'appui que l'intuition de la foi, sans aucun secours de la philosophie.

CHAPITRE XI

ÉCOLE DE SAINTE THÉRÈSE

GÉRÔME GRACIAN DE LA MÈRE DE DIEU, & JEAN DE JÉSUS-MARIE.

I.

A côté de Jean de la Croix, mais dans une voie différente, le disciple le plus immédiat de sainte Thérèse est Gérôme Gracian de la Mère de Dieu. Fils d'un secrétaire anobli de Charles-Quint et de Philippe II, élevé chez les Jésuites de Madrid, puis à l'université d'Alcala, il était devenu à la même université docteur en théologie. Esprit aimable, plein de douceur et d'onction, après avoir hésité quelque temps entre l'Ordre réformé des Carmes, dont l'austérité l'effrayait, et l'Ordre récent des Jésuites, il se décida pour le premier (en 1572), et se donna tout entier à l'esprit du Carmel. Sainte Thérèse qui l'employa dans la fondation de plusieurs monastères, l'appelait son Elisée ; elle le défendit contre les calomnies de ses ennemis en s'adressant à Philippe II lui-même, lorsque, nommé en 1577 visiteur apostolique, il se trouva engagé dans la querelle des mitigés et des réformés. Elle l'avait vu pour la première fois deux ans auparavant ; elle aimait à communiquer avec lui, et de son côté il lui révélait son état intérieur qu'elle seule comprenait, « C'était, dit-elle, un homme fort savant, fort intelligent et fort modeste. » Elle avait lu « avec une grande dévotion » un traité mystique qu'il avait composé dans les premiers temps de sa profession (1). Ce traité fut suivi de plusieurs autres, destinés aux commençants, et qui relèvent directement de la doctrine de sainte Thérèse.

1 Obras, p. 340, 344-45. — Cf. Villeflore, p. 129, 235, 262. Histoire cath., p. 480. Table universelle, t. Il, col. 1552. Acta Sanct., p. 224-25. Bibl. eccl., p. 176. — Il mourut à Bruxelles en 1614. Ses ouvrages, en langue espagnole, sont très nombreux ; Nicolas Antonio en énumère plus de soixante, parmi lesquels nous citerons les principaux :

- Pensées sur l'amour divin, à propos des cantiques, à l'imitation de sainte Thérèse ;
- Harmonie mystique, de l'antiquité et de la succession de l'Ordre du Carmel, en octaves avec commentaires ;
- De l'oraison mentale ;
- L'art de bien mourir ;
- Dialogues sur l'heureuse mort, les ouvrages et autres particularités de la bienheureuse Mère Thérèse de Jésus ;
- Le chemin du ciel, ou Théologie mystique de S. Bonaventure, Madrid, 1601 ;
- L'Éclaircissement du véritable esprit, Madrid, 1604, Bruxelles, 1608 ;
- La vie de l'âme, Bruxelles, 1609 ;
- Notes sur le livre de sainte Thérèse intitulé Pensées de l'amour divin, 1612.

Il les place sous sa protection, lui paie un tribut d'éloges, la justifie d'avoir écrit (1) ; elle est son guide, mais c'est à peine s'il la suit aussi loin qu'elle pourrait le mener, se bornant à reproduire sa pensée avec une nuance visible de réserve. Il est surtout explicatif. »

(1) Dilucidario del verdadero espiritu, Bruxelles, 1608, in-4° ; parte I, c. 1, 20, f° 83 v°.

La vie véritable est la vie de l'âme : son principe est le libre amour ; son moyen, le renoncement à soi-même, l'annihilation totale et parfaite non de toute activité (dangereuse illusion qui est celle de plusieurs en France et en Flandre), mais de tout ce qui peut détourner du bien ; son but, la communion divine, vida en Christo, l'union, contacto de la divinidad, non des essences, mais des volontés (1).

(1) Vida del alma, Bruxelles, 1609, in-4°, c. 1, f° 1 r° ; c. 3, f° 3. Dilucidario, parte I, c. 17, 18, 19, fos 70 et sq. ; parte II, f° 44.

Tout l'enseignement de Gérôme Gracian est résumé dans ces quelques lignes. Echo fidèle, mais affaibli de sainte Thérèse, sans vues originales, sans autre soin que de faciliter aux fidèles les abords de la spiritualité, à quelle distance n'est-il pas de Jean de la Croix ! Presque du même âge, entrés à quatre ans d'intervalle dans le même Ordre, amis et confidents de la réformatrice, également associés à son œuvre et à son héritage, d'où vient, avec cette conformité du point de départ, de l'action et du but, un tel contraste dans le ton et le caractère de leurs écrits ? Il ne

s'explique pas suffisamment par la différence de leur vie antérieurement à leur profession. Quand une doctrine, quelles que soient sa nature et sa forme, est arrivée à son point accompli de maturité, elle ne périt pas, mais elle se modifie suivant une loi constante : d'un côté elle s'exagère, de l'autre elle s'amoindrit. Cette remarque, aisément justifiée par l'histoire de la philosophie, se vérifie une fois de plus dans celle du mysticisme espagnol. Celui-ci est dans sa plénitude avec sainte Thérèse, après elle il change d'aspect : au lieu d'un fleuve majestueux, apparaît ici un torrent débordé, là un ruisseau appauvri. Toutefois la faiblesse n'est pas forcément cause de mort : de ces deux courants, le premier s'épuise par son excès, le second se continue protégé par son affaiblissement ; Jean de la Croix n'a pas d'héritiers, Gérôme Gracian en a d'innombrables. Le mysticisme devient alors de plus en plus pratique, il tourne à l'ascétisme et témoigne d'une propension marquée à se réduire en système. C'est dire qu'il est près de sa décadence, mais avant de s'éteindre dans l'obscurité et quelquefois dans l'aberration, il laisse derrière lui un vestige qui garde encore l'empreinte, bien qu'effacée, de son origine. Il entreprend de se décrire lui-même, de poser méthodiquement ses conditions, ses règles et ses formules. C'est encore un carme, Jean de Jésus-Marie, qui nous le représente dans cette dernière période. Jean de la Croix en avait dit le dernier mot dans le sens de la spontanéité la plus exagérée, mais toujours avec ce caractère de grandeur que le génie ne saurait perdre ; Jean de Jésus-Marie le dit aussi de son côté, mais à froid, et dans le sens de la réflexion maîtresse d'elle-même.

II.

Jean de Jésus-Marie était né en 1564 à Calahorra (Vieille-Castille) [Province : La Rioja] ; il mourut en 1645, à Frascati. Après avoir fait profession à dix-neuf ans, il fut envoyé au monastère de Sainte-Anne de Gênes que le P. Nicolas Doria venait de fonder, et s'acquit dans l'enseignement de la théologie la réputation d'un maître distingué : « On peut dire, écrit le P. Dosithée (1) qu'il fut une vive lumière placée sur le chandelier pour éclairer le nouveau Carmel ». Il devint général de sa congrégation, ce qui le fixa en Italie ; mais quoiqu'il ait plus habité cette contrée que son pays natal, c'est à l'Espagne qu'il appartient, car c'est son mysticisme qu'il est allé y porter un des premiers, et ce mysticisme est encore celui de sainte Thérèse. Il avait écrit une Vie de cette dernière en collaboration avec Jean de Saint-Jérôme ; cet opuscule, présenté au pape en 1609, fut publié en latin l'année suivante par Gérôme Gracian. Dans ses autres ouvrages, il ne cite ni Jean de la Croix, ni Léon, ni Grenade : il est aisé de voir qu'elle personnifie à ses yeux tout le mouvement mystique de son pays et du siècle.

(1) Vie de S. Jean de la Croix, déjà citée. — V. encore Bibl. eccl., c. 248, p. 267 ; Acta Sanct., p. 111 ; Hist. gén. des Carmes, p. 455

Mais ce disciple de sainte Thérèse est un théologien savant ; il touche à la philosophie par Platon qu'il loue sous le couvert de saint Thomas, au mysticisme philosophique par l'Aréopagite, à celui de l'Allemagne par Denys le Chartreux, à celui de la scolastique par les Victorins, par S. Bonaventure et Gerson. Comme ceux-ci, mais mieux qu'eux, il écrit en latin ; scolastique, si l'on veut, par la méthode, par l'intention de dogmatiser, il est de son siècle par le style ; la Renaissance a passé par là : sa langue est pure, élégante, embellie de comparaisons et d'images, une langue d'académie. Quant à son but, c'est de rédiger le code du mysticisme : ce code, dit-il, n'existe pas, mais les matériaux

abondent, et il le conçoit comme Fénelon concevait un traité de rhétorique, empruntant à tous ceux qui ont autorité dans la matière (1) Nous donnerons une idée de sa doctrine et à la fois de sa méthode en traitant les points suivants, d'après la marche qu'il a lui-même adoptée :

I. Généralités sur le mysticisme ;

II. L'Amour mystique ;

III. Psychologie mystique.

(1) R. P. Joannis a Jesu Maria, Carmelitæ discalceati Hispani Calaguritani theologia mystica et de Prudentia justorum. Coloniœ Agrippinœ, 1611, p. 2. — Ses principaux ouvrages sont, outre les deux ci-dessus menlionnés : Des lettres mystiques ; un Traité du discernement des esprits ; l'Echelle de l'Oraison et de la Contemplation.

I. On appelle théologiens mystiques ceux qui ont éprouvé des choses divines et goûté Dieu secrètement, qui divina passi sunt, ac Deum arcane gustarunt. La théologie mystique a son origine en Jésus-Christ qui a éclairé saint Paul, maître de saint Denys, lequel a le premier traité ces sujets difficiles. Ni militante comme la théologie de l'Ecole, ni interprétative comme la théologie positive, elle se passe du raisonnement, de l'imagination, elle se passerait même du langage. Les scolastiques eux-mêmes, et entre autres saint Thomas, n'ont pas nié que l'homme pût arriver sans le secours de la raison, sine ullo discursu, et par le seul fait d'une inspiration d'en haut, divino afflatu, à la perception des choses divines. Tous les auteurs qui ont parlé de cette sorte de théologie sont d'accord pour la nommer « Sagesse : » nulle appellation ne lui est plus convenable, puisque la sagesse est la connaissance des choses dans leurs causes les plus hautes (1) et que la théologie mystique est la connaissance la plus élevée qu'on puisse acquérir dans cet exil terrestre, quand la cause première de toutes choses est unie au cœur de l'homme par des liens incompréhensibles (2).

1 Cf. Gic, De off., II, 2 : « Sapientia autem est rerum humanarum et divinarum, causarumque, quibus hæ res coutinentur, scientia. »

2 Op. cit., c. 1, p. 11, 12 : « Dicitur enim sapientia, quasi sapida scientia. »

Qui veut l'acquérir profite plus à chercher Dieu par l'amour que par la pensée. Les scolastiques eux-mêmes avouent que tel est le privilège de la charité sur les deux autres vertus théologales. Loin de s'éteindre jamais, elle s'échauffe au foyer de ses divines affections, lorsqu'il lui est donné d'y reposer ses ailes. Ses deux sœurs n'ont de vie qu'en ce monde ; en présence de Dieu, et au sein des éternelles béatitudes, l'espérance et la foi n'auront plus leur raison d'être. Celle-ci connaît Dieu à travers le voile des mystères : quand aura brillé la lumière de la patrie céleste, elle s'évanouira comme l'étoile aux lueurs du matin ; celle-là fixe ses regards sur la terre promise : une fois entré, on n'espère plus, on possède. Seule, la charité est immortelle, seule aussi elle atteint le but sans intermédiaire ; fille du ciel, elle en franchit les portes, et telle est sa noblesse native qu'elle soupire après Dieu d'un cœur désintéressé, ingenuo corde, et que l'âme doit à elle seule les brûlants transports qui la ravissent jusqu'à l'infini (Id., p. 15, 16, 17.).

II. L'amour est donc le principe du mysticisme. Il comporte plusieurs degrés, celui des méditatifs, celui des contemplatifs, celui des parfaits, division renouvelée de Jean de la Croix. Les premiers travaillent à combattre les passions, à s'éloigner du péché (la purgation de l'âme et les deux premières demeures de sainte Thérèse) ; les seconds, fortifiés par les victoires qu'ils ont déjà remportées, se sentent plus en état d'en remporter de nouvelles ; il s'opère en eux un changement qui les rapproche de la lumière divine : voie illuminative correspondant à la « nuit obscure » et à la troisième, à la quatrième et à la cinquième demeure. Les parfaits marchent dans la voie unitive ; leur triomphe et leur fin, c'est l'union, le repos ineffable au sein de Dieu. De ces trois voies, qui comportent les mêmes vertus avec différence de degré, les deux premières ont rapport à la vie active, la dernière à la vie contemplative, vie si accomplie que saint Thomas appelle contemplatifs non pas ceux qui obtiennent, mais ceux qui poursuivent la contemplation (1). C'est à ce degré suprême (sixième et septième demeures) que tend l'amour

mystique.
(1) Id., c. 2, p. 19-24.

A quelles conditions y peut-il atteindre ? Quels sont les faits qui précèdent et qui préparent l'union ? Quels sont les effets et les caractères de l'amour divin ?

Les conditions sont entièrement subjectives : la pureté de l’âme, la docilité du cœur, la foi à l'autorité sans laquelle il n'y aurait « ni science ni gouvernement possible ; » la santé de l'esprit, ou la sagesse, sans laquelle l'homme est comme insensé et qui n'est pas la science humaine, car Adam pécheur a perdu la sagesse et non la science. Si l'âme n'était saine, l'image de Dieu ne saurait s'y réfléchir ; or, la moindre faute en trouble la sérénité, comme le plus petit caillou altère la transparence du miroir des eaux (1). A ce prix, elle pourra parcourir les stations successives qui mènent à l'union: méditation, contemplation, extase, ravissement.
(1) Id., c. 3, p. 33, 35. — Cf. p. 1 et 2.

La méditation est un acte discursif de l'entendement qui s'efforce d'écarter la volonté du mal et de la porter au bien. Antécédent nécessaire de la contemplation, elle en diffère comme le crépuscule du plein jour. L'une est un voyage exposé aux tempêtes, l'autre est un port tranquille ; l'une est l'effort, l'autre est le repos. L'entendement, qui a cherché la vérité en méditant, l'a-t-il obtenue, aussitôt tout acte cesse : il ne s'agit plus que de la contempler en silence ; la lumière ne monte pas de la terre au ciel, elle tombe du ciel sur les choses créées et les éclaire de son reflet (1). Elle excite dans l'âme des mouvements « anagogiques » ou qui la portent vers Dieu. Dans l'effort de son aspiration il arrive un moment où elle « sort d'elle-même, » c'est-à-dire échappe aux préoccupations, aux idées, aux sentiments de la nature humaine, et se trouve « enlevée » jusqu'à lui, soit par l'énergie de ses propres désirs, soit par suite d'une attraction divine. Dans le premier cas a lieu « l'extase, » extasis, dans le second le « ravissement, » raptus. L'extase, produite par

l'amour, éprouvée par la volonté seule, ne cause à l'âme aucune violence ; le ravissement, qui affecte toutes les puissances de l'âme, fait subir une sorte de violence à l'esprit et aux facultés intellectuelles, non parce qu'elles sont entraînées vers Dieu, qui est leur fin, mais parce qu'elles le sont avec plus de rapidité que la nature ne le comporte : la contrainte est dans le mode, non dans le fait. Quant à la volonté, elle n'en souffre aucune, non plus que dans l'extase ; car étant une naturelle propension au bien, la seule qui pût lui être faite serait d'être détournée de sa fin (2). Il y a donc une certaine différence entre l'extase et le ravissement, des degrés jusque dans le phénomène le plus insaisissable et le plus mystérieux : distinction un peu subtile, mais qui montre une puissante faculté d'analyse.

1 Id., p. 25-31,44,45.
2 Id., p. 54-58.

Les ravissements eux-mêmes sont de plusieurs sortes, multiplex raptus. Le plus inférieur est « celui des sens internes au-dessus des sens externes, » quand, à la suite d'un vif désir pour une chose représentée par l'imagination, les sens externes se tournent en dedans et y accomplissent leurs fonctions : le ruisseau de la grâce s'épanche dans les puissances sensitives. Cette excitation perçue par le cœur et par l'esprit n'est pas assez pure pour que la volonté ne recherche en Dieu que Dieu lui-même et non les jouissances qu'elle en retire ; ce n'est encore que l'union des parties inférieures, ce que sainte Thérèse désigne par l'oraison de recueillement. Au degré suivant, le ravissement est une sorte d'exubérance, d'ébriété spirituelle, quœdam exuberantia et quasi ebrietas spiritualis. Le cœur est dévoré d'un tel besoin de posséder Dieu, ses pores sont, pour ainsi dire, si ouverts pour le recevoir et s'en laisser pénétrer, que la poitrine, trop étroite, lui est une prison, et que la flamme de son amour s'échappe violemment comme un vin nouveau fait éclater les vases qui le contiennent. Cette ivresse, dont les signes extérieurs sont des chants, des gémissements, des cris inarticulés, des courses folles (1), exprimée d'ailleurs par une comparaison dont le réalisme

demande toute la crudité du latin (2), est suivie d'une sorte de sommeil, celui de la contemplation (oraison de quiétude).

1 Id., p. 58. — L'auteur cite l'exemple d'un certain Frère Massa, franciscain, qui, dans ces sortes d'accès, ne savait plus dire que U, U, U. — Il n'y a rien de tel dans sainte Thérèse ; mais voilà la marche ascendante que suivent les idées et les doctrines. Le mysticisme de Jean de la Croix va jusqu'aux limites de la folie, mais au moins Jean de la Croix est un mystique inspiré, entraîné. Ici c'est un théologien réfléchi qui constate ex professo ces misères du cerveau et des sens.

2 Id., ibid., p. 59 : « Sicut enim in ebrietate vinum haustum digeri nequit, ac evomitur, ila spiritualis voluptas intus concepta et effervescens, cum ei modus addi nequit, ardenter efflatur. »

Une troisième espèce de ravissement conduit l'âme encore plus près de Dieu, la connaissance y est plus subtile, l'affection plus noble ; elle n'a plus en vue les dons de Dieu, mais Dieu lui-même, optat omnia Dei dona prœterire ac in nudis Dei bracchiis requiescere. Le cœur se dilate, s'entrouvre ; dans cette expansion violente, bien que l'amour de Celui qui est la bonté souveraine ne puisse rien causer de pénible, néanmoins le corps en est ébranlé : douce souffrance, parfois mortelle, et réservée en récompense aux plus rares élus. Un quatrième degré (oraison d'union) prépare la consommation du mariage spirituel, un cinquième (oraison de ravissement) le parachève dans l'essence de l'âme (le contact des substances) (1).

1 Id., ibid., p. 60-62, 69, 70, 76.

C'est alors que se manifestent tous les effets de l'amour, supérieurs et postérieurs à l'extase, qui n'est que le premier en date. Le second est la liquéfaction : l'âme se fond en Dieu, sa substance s'écoule dans la substance divine ; le troisième est une union de l'esprit créé avec l'esprit incréé ; le quatrième une mutuelle inhérence, mutua inhœsio ; le cinquième une absorption : l'un des deux esprits aspire et boit l'autre, comme une éponge un liquide ; le sixième, qui se produit en Dieu, non dans l'âme, est la jalousie : Dieu veut être aimé sans partage (Id,, ibid., p. 63, 65.)

III. Le théâtre à la fois et le sujet des phénomènes de la vie spirituelle doit être étudié avec soin. L'âme a trois parties, à

chacune desquelles correspond une puissance cognitive et une puissance affective. La partie inférieure, dite aussi cœlum primum, est l'âme proprement dite, le principe vital, anima commun à la brute et à l'homme. La faculté cognitive qui lui appartient est la sensibilité (la connaissance sensible) laquelle éveille l'appétit irascible et concupiscible. Si l'être humain, abandonné à ses instincts grossiers, ne savait pas émerger de ce fond de matérialité, il ne mériterait que le nom d'animal. Mais qu'il s'élève au-dessus de la vie du corps et regarde du côté de Dieu, il est spirituel, il a véritablement un esprit, spiritus (1).

(1) Id., c. 4, p. 40 ; c. 6, p. 66 et 67 : « Non spiritus, sed anima duntaxat appellatur, ac si animæ belluarum modo, nihil aliud boni agat, quam corpus vegetare atque nutrire. Et qui anima sic abutuntur animales jure vocantur. »

Le spiritus constitue la partie moyenne de l'âme, cœlum medium. Bien plus noble que l’anima, qu'il ne connaît même pas, il embrasse l'essence et les facultés qui appartiennent à l'essence, c'est-à-dire la mémoire, l'entendement et la volonté. L'entendement, doué du pouvoir discursif, est appelé raison inférieure ou raison supérieure, d'après la nature de ses opérations ; la volonté, mise en jeu par lui, devient l'appétit rationnel.
(Id., c. 6, p. 67. — P. 66 : « Anima enim ad eum modum (juxta divinas régulas) tribus iis potentiis utens, spiritus appellatur ; spiritûs vero nomen essentiam potentiasque complectitur. » — C. 4, p. 40-41 : « Secunda vis vocatur rationalis, quæ est ipse intellectus... huic ergo virtuti rationali respondet pariter rationalis appetitus, quæ est ipsa voluntas, qua ratione ab inferiore vel superiore rationis portione movetur. »)

La partie supérieure est l'essence même de l'âme ; c'est d'elle que les deux autres tirent leur origine, en elle que Dieu daigne habiter et que se passe l'union (la septième demeure de sainte Thérèse, et le centre le plus profond, de Jean de la Croix). Elle possède l'intelligence, intelligentia, désignée par d'autres noms encore, « pur esprit, ombre de l'intelligence des anges, troisième

ciel, étincelle ou sommet de la raison. » C'est encore l'entendement, mais illuminé par la lumière qu'il a reçue d'en haut, connaissant les premiers principes sans aucun acte discursif, par sa vertu naturelle, ou les mystères par la vertu surnaturelle de la sagesse divine. A cette faculté cognitive répond une affection, affectus, qui est la volonté elle-même à son plus haut degré, en tant que, plus près de Dieu, elle a contracté une tendance plus vive vers le bien conçu par l'intelligence, et qu'elle est devenue capable de l'extase. En dernière analyse, l'état affectif propre à la partie supérieure de l'âme est l'extase ou le ravissement (1 Id., c. 4, p. 43.).

Méditer est le fait de l'entendement, contempler, celui de la volonté et de l'entendement à la fois. Purifié par la sagesse, celui-ci a acquis des choses divines une connaissance calme, claire et subtile qui ne tient ni à l'imagination, ni au raisonnement, mais à l'intuition. Pour monter si haut, il a besoin d'être échauffé par la volonté qui lui est voisine, intellectui contiguam ; il contemple, elle aime, et par une réaction simultanée elle l'excite, il l'ébranle, voluntas promovet intellectum et intellectus urget voluntatem. La est tout le prix de la contemplation, car elle tend au Vrai et au Bien. Mais l'entendement réduit à ses seules forces se sent pris de vertige sur les cimes : la volonté le soutient, l'éclaire même et le dépasse ; elle seule connaît vraiment Dieu parce que seule elle en jouit. On accorde que « l'idée précède le goût » sans nécessiter toujours la méditation réfléchie ; il suffit d'un acte quelconque de la pensée. Qu'on entende seulement ces mots. Ciel, Dieu, cela peut être assez pour que l'âme s'envole sur les ailes de l'amour ; encore les faut-il entendre : on ne peut aimer sans connaître (1). La réserve en faveur des droits de l'intelligence est aussi modeste que possible : quelle qu'elle soit, donnons-en acte à un mystique, puisqu'aussi bien elle équivaut à cette vérité psychologique et logique que l'idée est l'antécédent nécessaire du sentiment.

1 Id., c. 5j p. 51 : « Nihil iacognitum, hoc est, sine cognitione, amari posse. » — C. 7, p. 81 ; c. 3, p. 34, 35, 37, 38 ; c. 4, p. 39.

Toutefois la volonté est la vraie faculté du mystique, parce

qu'elle est pour lui la faculté d'aimer ; sans elle, le cœur resterait vide et la pensée impuissante, puisque l'entendement n'a point accès dans le thalamus et que l'amour seul y est admis. Même là, au plus intime des délices de l'union, dans cet état que saint Denys appelle une sagesse insensée, une science ignorante, toute activité personnelle n'est pas anéantie, seulement elle s'exerce d'une manière si calme et si douce qu'elle ressemble aussi peu à ce qu'elle est en d'autres moments qu'un mot dit à voix basse ressemble à un cri.

III.

Jean de Jésus-Marie fait date pour l’histoire du mysticisme espagnol : il marque la transition entre son épanouissement et sa décadence. Après les Thérèse, les Jean de la Croix qui écrivent avec une sincérité naïve l'histoire de leur âme, viennent les docteurs qui enseignent ce qui se passe dans l'âme d'autrui : la poétique après les poèmes. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. De sa nature, la théologie mystique est un art, car elle apprend aux hommes à vivre dès ici-bas une vie divine. Le mysticisme religieux doit donc finir par se formuler méthodiquement, tout comme le mysticisme philosophique ; mais lui qui ne vit que par le sentiment et l'inspiration, se peut-il enseigner à la façon d'un système ? Ensuite ce grand mouvement avait eu son cours régulier et complet. Arrivé à son terme vers le premier quart du XVIIe siècle, il se calme, il s'apaise et subit le sort de la spontanéité qui disparaît dès l'éveil de la réflexion ; en cherchant à s'organiser, à rédiger son code, il se détruit lui-même. Il devait donc aboutir, après son ardente explosion, à des traités d'école et de dévotion où domine l'ascétisme pratique, où la casuistique de l'amour divin remplace cette psychologie parfois subtile, souvent obscure, plus souvent profonde, que nous avons eu lieu d'admirer. L'abondance même de ces productions (1) atteste qu'il n'est pas épuisé, mais dégénéré. Il devient, suivant un titre fréquemment employé, un véritable art d'aimer, methodus

amandi Deum. C'était le cours naturel des choses, aidé, entre autres circonstances, par l'action d'un institut récemment établi.

(1) En voici quelques-unes, prises dans la masse :

Les exercices spirituels de l'excellence, profit et nécessité de l'oraison mentale, en espagnol, par le P. Antoine Molina, né en Castille, religieux de la Chartreuse de Miraflores, près de Burgos, et mort vers 1612, en odeur de sainteté ;

La monarchie mystique de l'Eglise, en espagnol, Valence, 1604, Sarragosse, 1605, contenant différents sujets de théologie et de morale, avec un mélange de prose et de vers, par Laurent de Zamora, poète et théologien, de l'Ordre de Saint-Bernard, mort en 1614 ;

Le Traité de l'amour de Dieu, en espagnol, Barcelone, 1591, traduit en latin sous ce titre : Methodus amandi Deum, Ingolstadt, 1623, par Christophe de Fouséca, de l'Ordre de Saint-Augustin ;

Les misères de l'homme, les vicissitudes de sa vie et comment il doit se préparer à la mort, par Th. de Truxillo, de l'Ordre des Prédicateurs ; en espagnol, Barcelone, 1604 ;

La vie de l'esprit, pour s'avancer en l'exercice de l'oraison et pour avoir une grande union avec Dieu, par Antoine de Roias, prêtre séculier (vivant encore en 1630), 1620, 1628, 1630 ; en espagnol.

Il y aurait peut-être quelque intérêt à étudier les rapports de la Compagnie de Jésus avec le mysticisme catholique. La prise que celui-ci donne sur les âmes est une arme trop puissante pour qu'un Ordre aussi avisé n'ait pas songé à se l'approprier, mais elle devait être entre leurs mains un moyen, non un but, car ces hommes d'action, ces soldats de l'Eglise militante ne sont point par essence des contemplatifs. En réalité, leur esprit n'est pas absent des principales manifestations mystiques depuis le XVIIe siècle. Ceux qui hésiteraient (et l'hésitation est permise) à le reconnaître dans le mysticisme de Fénelon, si porté vers eux, l'admettront au moins dans l'œuvre de François de Sales et de Mme de Chantal : si la pensée première de la Visitation est inspirée par sainte Thérèse, et cela nous paraît hors de doute, les règles le sont par Loyola.

Pour nous en tenir à l'Espagne, il est incontestable que les Jésuites suivirent avec une attention intéressée la carrière de sainte Thérèse et les progrès de la restauration d'un Ordre éminemment contemplatif. Ribéra ne manque pas de constater la bonne harmonie qui régnait entre eux et la réformatrice ; ils

l'encouragèrent, lui fournirent quantité de directeurs, son meilleur historien espagnol, des traducteurs en latin et en français, et même des disciples. Le premier fut ce même Ribéra, bien qu'il ait été son confesseur, fort goûté d'elle pour son expérience de la spiritualité, et rangé au nombre des contemplatifs les plus favorisés des grâces divines. Né l'an 1537 en Castille, et mort en 1591, il était entré dans la société de Jésus en 1570. Parmi des ouvrages assez nombreux, son seul titre comme mystique est sa Vie de sainte Thérèse. Dans ses autres traités, il est théologien érudit avant tout. C'est donc sur la foi du titre qu'on range ordinairement parmi les écrits marqués d'un autre caractère ses Commentaires sur l' Apocalypse (1) Lui-même prend soin de nous avertir qu'il ne les a pas composés dans le sens mystique : ce serait, dit-il, porter du bois à la forêt, ligna in sylvam ferre, mais dans le sens historique trop négligé, magnà ex parte neglectus.

(1) Francisci Riberœ Villacastinensis presbyteri Societat. Jesu, doctor. theologi, In sacram beati Joannis apost. et evang. Apocalypsin Commentarii (Anvers, 1603). Ces Commentaires avaient fait l'objet d'un cours public à Salamanque.

Il tient parole ; docteur de Salamanque, très versé dans les littératures grecque, latine et hébraïque, son érudition est étendue et de bon aloi. Il mentionne tous les auteurs qui ont avant lui commenté l'Apocalypse, même l'abbé Joachim de Flore, malgré la réprobation qui condamnait ses écrits ; mais s'il le cite, ce n'est pas pour adopter ses idées. Il se propose au contraire de repousser l'application qu'on faisait à la Rome des papes, des désordres et du sort de Babylone, application familière à Joachim et après lui aux réformés. Un autre ouvrage, Du Temple et de ses parties (1) est conçu dans le même esprit que le précédent.

1 De templo et de iis quœ ad templum pertinent libri quinque (Lyon, 1592). — Autres ouvrages de Ribéra : Commentaires sur les douze petits prophètes (Rome, 1590), Sur l'Epître aux Hébreux (1598).

Malgré cela, par ses relations avec sainte Thérèse et par l'ouvrage dans lequel il a contribué à la faire connaître, Ribéra est le premier chaînon entre son école et la Compagnie de Jésus. La tradition, une fois engagée, se perpétue : depuis cette époque le

plus grand nombre d'écrits mystiques ou ascétiques en Espagne (et même en d'autres pays) ont des Jésuites pour auteurs. Luiz de la Puente (Louis Dupont), par son Guide spirituel (1616) et ses Méditations sur les mystères avec la pratique de l'oraison mentale (1607) ; Jacques Alvarez, par son Traité de l'exercice journalier des vertus ; François Arias, par ses Traités spirituels et de l'oraison mentale (1603, 1608, 1620) ; Alphonse Rodriguez, par sa Pratique de la religion chrétienne (1614) ; Alvarez de Paz, par sa Mortification de l'homme intérieur et sa Vie spirituelle (1608), et bien d'autres se rattachent à la même école. Mais en la continuant ils contribuent à la modifier profondément ; la mysticité de Marie d'Agréda est éclose sous leur souffle : qu'on la compare au mysticisme de sainte Thérèse et l'on jugera du changement.

Il est dès lors inutile de pousser plus loin cette revue. L'objet de ce livre n'est pas une histoire complète du mysticisme en Espagne ; ce qu'on en a vu jusqu'ici suffit d'ailleurs pour donner une idée d'ensemble de la doctrine fournie par ses principaux organes, et par conséquent pour l'apprécier dans ses caractères et ses résultats.

CHAPITRE XII

La doctrine et les caractères du mysticisme espagnol.

Une tendance universelle de l'idée chrétienne est d'inspirer le renoncement au monde et à soi-même, de pousser les âmes à se réfugier en Dieu et par suite à se représenter la réalité terrestre comme un mal, la vie comme un obstacle au bonheur entrevu et désiré. C'est elle qui dans la pratique a fait les martyrs et les saints : poussée à l'extrême dans la spéculation, elle produit les mystiques. Or les mystiques, a-t-on dit, ont la prétention de connaître Dieu sans intermédiaire et en quelque sorte face à face. S'il en est ainsi, doit-on regarder le mysticisme religieux comme une doctrine ? N'est-il pas simplement l'effet d'une exaltation d'autant plus vive que la foi domine plus impérieuse et plus profonde ? Souvent, le plus souvent peut-être il n'est rien de plus ; parfois aussi une exposition étendue, une physionomie complexe révèlent en lui autre chose qu'un fait individuel ou qu'un sentiment obscur et passager. C'est ainsi qu'en Espagne, généralement répandu, décrit sous l'influence d'une inspiration spontanée ou méthodiquement formulé, il a reçu de ses divers interprètes une forme telle que nous n'hésitons pas à le considérer comme une véritable doctrine à la fois religieuse et philosophique, et dont voici en deux mots les points essentiels.

Tout être a une fin. Les choses même inanimées accomplissent leur destination par une marche aveugle vers leur centre naturel, la pierre descend sous l'action de la pesanteur, le feu monte dans sa sphère aérienne, les fleuves coulent vers la mer d'où ils sortent et où ils rentrent : ainsi l'âme a son centre naturel en Dieu, qui l'attire comme la lumière attire la plante, et elle ne trouve son repos qu'en lui. La chute originelle l'en a séparée : sa destinée est de le reconquérir en s'unissant à lui dès cette vie. Par là seulement elle pourra recouvrer cette science divine dont elle a été privée par le péché, différente des sciences vulgaires en ce

qu'elle ne va pas sans l'amour et s'obtient par la possession. Le premier degré est la connaissance de soi-même. Ouvrez les yeux, dit l'Ecriture, repliez-vous sur vous-mêmes et vous étudiez, non pour vous arrêter dans l'orgueilleuse et stérile satisfaction de cette vue intérieure, mais pour vous persuader de votre néant, vous défier de vos forces et vous humilier devant Dieu. Il vous en récompensera en se donnant à vous. Etre parfait et infini, il ne saurait aimer pour son excellence la créature imparfaite et bornée ; il l'aime cependant, mais pour son abaissement et son mépris de soi. En l'aimant, il l'instruit, il éclaire devant ses pas « la route royale qui mène à lui, » l'oraison, route dont les stations sont d'autant plus multipliées que l'analyse pénètre plus avant dans les subtiles profondeurs du moi.

But, conditions, point de départ, méthode, tout est là de ce qui constitue une doctrine, avec ses caractères propres : les uns négatifs, les autres positifs.

On voit d'abord que ce n'est pas un mysticisme métaphysique. L'Espagne n'avait pas « fait sa philosophie ; » son mysticisme ne sort pas d'un système, il ne résulte pas non plus du découragement de la raison trompée dans ses recherches pour les avoir poussées trop loin. Il ne prend pas à tâche d'éclaircir des difficultés auxquelles s'arrêteraient les esprits façonnés dans l'Ecole aux habitudes de la dialectique ; il passe à côté d'elles, je ne dis pas toujours sans les voir, mais sans les regarder. Pour soulever autrement que par digression et incidemment des idées qui l'eussent rattaché de tous points, par une filiation directe, aux alexandrins, au Pseudo-Denys et à ceux des mystiques qui se sont engagés sur leurs traces, pour toucher volontairement et par choix à des discussions où le dogme est intéressé, il eût fallu et un goût et une hardiesse de spéculation que tout concourait à réprimer chez les Espagnols. Ils ne descendent pas, si on peut le dire, jusque dans les entrailles du mysticisme. Il est inutile d'insister sur ce point qui ressort assez de toute cette étude.

S'ils ne s'attardent pas dans une métaphysique qui, à la rigueur,

pouvait rester orthodoxe, à plus forte raison se gardent-ils du panthéisme. C'est au point qu'on serait tenté de se demander, pour quelques-uns du moins, s'ils en ont connu le danger. Non seulement ils n'ont pas voulu être panthéistes et en réalité ils ne le sont pas plus de fait que d'intention, mais encore ils ne semblent pas avoir fait beaucoup d'efforts pour tourner un écueil sur lequel ils ne supposaient point qu'ils fussent en passe de sombrer. Ils n'ont pas même pris soin de protester de leur bonne foi ; la logique du sentiment a pu les pousser jusqu'au bord du précipice, ils n'y sont pas tombés, et en cela, pour qui veut y regarder de près, s'ils sont en contradiction avec les principes généraux du mysticisme, ils restent conséquents avec leur principe particulier, le Γνῶθι σεαυτόν. Trop peu métaphysiciens pour prendre leur point de départ dans la notion de l'Etre ou de l'Un, point de départ si dangereux par le terme où il mène, ils n'aspirent pas à réaliser l'impossible union des substances, mais seulement celle des volontés. Les plus hardis d'entre eux ne dépassent pas cette limite. Peut-être aussi le panthéisme répugnait-il essentiellement au génie espagnol : une race où le sentiment de la personnalité, fortement imprimé dans les idées, les croyances et les mœurs, éclate partout, dans la fierté individuelle, dans l'indépendance du caractère, jusque dans la littérature et dans les arts, ne devait-elle pas reculer comme par instinct devant une doctrine destructive de la personnalité ?

Mais leur soumission parfaite à l'orthodoxie n'avait pas besoin de ce frein : n'oublions pas qu'ils procèdent du catholicisme et ne s'en écartent jamais. Aussi n'ont-ils rien qui sente l'hérésie ; leur religion d'amour n'est pas destinée à cacher des nouveautés suspectes, et il n'y a peut-être pas d'autre exemple d'un mysticisme religieux qui soit demeuré aussi absolument fidèle au catholicisme, tout en étant aussi général et aussi répandu. Louis de Léon, qui passait pour « aimer le nouveau, » a bien subi cinq années de prison, mais enfin il en est sorti sur le permis du Saint-Office ; on s'est bien ému de certaines propositions de Jean de la

Croix, mais la contemplation passive telle qu'il l'entend n'est pas l'oisiveté vicieuse des illuminés et des soi-disant impeccables, son éloge de la virginité n'est pas, comme chez les Béghards, la condamnation du mariage, et le rejet qu'il fait des formes imaginaires ne l'assimile pas aux iconoclastes : j'ai dit quel est le sens de ses sévérités à l'égard des images et en général des abus grossiers du culte extérieur. Au reste, la partie la plus intéressée à ne se point tromper, l'Eglise a prononcé : après avoir pris son temps, elle en a fait un saint.

Voilà ce que le mysticisme espagnol n'est pas : qu'est-il ?

Il est avant tout psychologique. La psychologie, à la vérité, n'y est point traitée ex professo et d'une manière spéciale, mais elle y occupe une très large place. Elle est expérimentale, par suite le mysticisme qui s'appuie sur elle est plus facilement ramené à la notion de la réalité et se tient en quelque sorte plus près de l'homme: il est humain, partant moral, en dépit des conceptions erronées de tout mysticisme sur le rôle respectif des facultés et notamment sur la nature de la volonté. Ramener celle-ci au désir et la soumettre à l'amour, c'est en réalité la sacrifier et par là même ruiner le libre arbitre : la volonté et la liberté ne sont pas deux choses différentes ; l'une est la puissance de causalité du moi, l'autre cette même puissance indépendante de toute influence étrangère dans ses manifestations. Eh bien, les Espagnols professent que la volonté est libre, et ils prétendent la concilier avec la grâce ; la manière même dont ils l'ont comprise leur fournit un moyen de démonstration. L'amour conduit et meut la volonté, mais l'amour est libre ; les âmes ne valent que par le choix qu'elles font de l'objet de leur amour, mais elles conservent la liberté du choix. C'est pourquoi, tandis que les choses obéissent sans le savoir à la loi de leur destinée, la personne morale a ce beau privilège de concourir librement à la sienne. L'homme reste libre, et à tel point qu'il peut ne pas vouloir quand Dieu veut ; il est son maître, capable de se développer, de « s'achever, » selon le mot de Louis de Léon. Qu'il y ait là

inconséquence et contradiction, on ne saurait le nier, mais le mysticisme espagnol n'a pas cru payer trop cher à ce prix le droit de conserver à l'homme la juste responsabilité de ses actes, et peut-être aussi, mais accessoirement, de protester contre le fatalisme de la Réforme.

Certes, l'Espagne n'eût pas admis l'augustinianisme prêché et commenté par Luther et Calvin ; mais, répétons-le, son génie si fortement trempé d'individualité est, par essence, hostile à tout ce qui diminue la personne humaine (1).

(1) On trouve jusque dans Don Quichotte une protestation en faveur du libre arbitre (ch. 17) : « Il n'y a point de charmes au monde qui puissent modifier la volonté d'un homme... nous avons tous le libre arbitre... »

La preuve en est dans ses grands mystiques, qui repoussent le dogme terrible de la prédestination par le même instinct, si on ose employer ce mot, qui les préserve du panthéisme. Saint Paul et saint Augustin ont exercé sur la plupart d'entre eux une action marquée, et cependant aucun n'a entendu sacrifier le libre arbitre. Ils n'ont pris qu'une moitié de la doctrine augustinienne, car le puissant esprit que l'ardeur de la lutte et la véhémence de sa propre nature entraînèrent à des exagérations plus excessives que celles de Pélage, avait affirmé la libre volonté dans l'homme avec une égale énergie. Le même penseur qui posait cette interrogation désolante : « Quand on exhorte la volonté de l'homme, et qu'on lui dit : ne vous laissez pas vaincre au mal, à quoi cela sert-il, si cela n'est pas fait par le secours de la grâce ? » — a su par une heureuse inconséquence, poser également celle-ci : « S'il n'y a point de grâce, comment Dieu sauve-t-il le monde ? Et s'il n'y a point de libre arbitre, comment peut-il le juger ? » Les Espagnols n'ont voulu lire que la dernière. Le XVe et le XVIe siècle, sans être une époque aussi malheureuse que celle où vivait l'évêque d'Hippone, auraient pu excuser chez eux un découragement pareil à celui qui avait fait douter Augustin de la liberté humaine : aucun n'y a succombé. Le plus ardent de tous, Jean de la Croix, veut qu'on dompte la volonté, qu'on la dirige, mais il ne la nie pas. Nous avons entendu Jean d'Avila,

qui s'était donné pour modèle l'apôtre des gentils, commentant an sens de la liberté la fameuse parole : C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire. Louis de Grenade, qui emprunte à Augustin cette maxime d'une haute portée philosophique : Per animum meum ascendam ad illum, fait la part de l'activité libre dans la créature raisonnable. Sainte Thérèse, dont la « conversion » fut accomplie après une lecture des Confessions, ne se montre pas moins soigneuse de la sauvegarder. Il en est de même de Louis de Léon, de Malon de Chaide, de tous les autres, qu'ils soient carmes, franciscains, augustins, dominicains, prêtres séculiers.

L'honneur de cette sagesse revient en partie au Γνῶθι σεαυτόν, d'autant qu'il empêche encore la personnalité de faire naufrage dans l'ἕνωσις. Grâce à lui, le mysticisme espagnol évite la contradiction commune d'exalter le moi en le confondant avec Dieu après l'avoir abaissé et humilié. Il maintient aussi les devoirs de la charité auxquels personne ici-bas n'a le droit de se soustraire, et par là rend au christianisme un caractère presque effacé, surtout en Espagne, cette bonté compatissante, cette divine pitié de celui qui disait : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres... — Qui donnera un verre d'eau en mon nom à un pauvre, il me le donnera à moi-même. » Dans la terrible mêlée où s'agite au déclin du moyen âge la société en travail, il semble qu'il ne restât plus de place pour l'amour, que le cœur de l'homme, même celui du prêtre, fût devenu d'airain, que la charité fût inconnue : elle l'était certainement du catholicisme espagnol, mais pas du mysticisme. Je m'étonne qu'on ait pu accuser celui-ci de sécheresse, dans les lignes suivantes : « Les mystiques espagnols connaissent le nom de la charité, ils ne connaissent pas la chose, et on pourrait dire, en jouant sur les mots, qu'elle est plutôt chez eux une vertu théologique que théologale... Sainte Thérèse n'avait à aucun degré l'amour des pauvres, et cette remarque, qui

peut paraître étrange, est de la plus parfaite exactitude : cette âme chrétienne qui reçoit les visites du Seigneur ignore absolument l'existence de ceux que l'Eglise nomme les membres souffrants de Jésus-Christ (1). »

(1) M. Emile Montégut, Revue des Deux-Mondes du 1er mars 1864.

On oublie qu'elle a dit : « Quittez la prière pour l'aumône, et s'il vous faut jeûner pour donner à manger à ceux qui ont faim, jeûnez avec joie. » Jean de la Croix avait employé sa jeunesse à soigner les malades. Saint Diégo, franciscain extatique, « s'ôtait le pain de la bouche pour nourrir les pauvres. » Un augustin, Thomas de Villeneuve, archevêque de Valence, plus qu'un ascète, un mystique, passait de l'extase aux bonnes œuvres : on l'appelait l'aumônier. Saint Jean de Dieu, disciple de Jean d'Avila, a fondé l'Ordre de la Charité, Louis de Grenade recommande sans cesse de secourir les misérables, de servir les infirmes, de visiter les affligés, d'assister les pauvres, de nourrir les affamés ; et dans un passage important, que j'ai déjà cité en partie, il s'exprime ainsi: « La troisième marque de l'amour de Dieu est si l'on se trouve rempli de bonté et de charité pour le prochain ; si l'on apporte tous les soins qu'on peut pour le soulager dans ses besoins et dans ses travaux, mais un cœur et une affection tendres, avec des paroles et des effets qui n'aient rien de commun avec les civilités dont usent les autres hommes et qui sont presque toujours trompeuses. En sorte que les gens du monde qui verront cette manière d'agir puissent dire avec les enchanteurs de Pharaon : Véritablement le doigt de Dieu est là. Car cette sincérité et cette sorte de tendresse ne se trouve pas parmi les personnes du siècle, et ce n'est point un ouvrage de la chair et du sang, mais de l'esprit de Dieu, dont la douceur et la bénignité commencent à se faire sentir. C'est un signe des plus évidents que la charité arrive à sa perfection ; car il est impossible que l'amour de Dieu croisse en nous sans qu'en même temps l'amour du prochain s'augmente notablement, puisque tous les deux sont les actes d'une même habitude, et comme deux branches qui sortent d'un môme tronc (1) ».

(1) Mem., lib. VII, c. 7, p. 290.

Par là et du même coup ce mysticisme maintient l'élément actif sans lequel la moralité de la vie humaine n'existerait plus. S'il cherche à isoler l'homme, c'est surtout des vulgaires passions, des misères morales qui dégradent sa nature : il ne le place pas absolument en dehors de la vie commune. Ne craignons pas d'insister sur ce caractère, son premier titre de gloire. Il n'ensevelit pas l'humanité dans une froide Thébaïde où rien d'humain n'aurait accès : il parle au cœur dans la solitude, mais pour lui mieux enseigner, avec l'amour et l'adoration de Dieu, l'amour et le respect des hommes ; il méprise la matière, il dédaigne le monde, mais pour entraîner l'âme vers une sphère supérieure, pour la fortifier par un perpétuel sursum corda, par un appel sans fin à tout ce qu'elle a dans son fonds d'instincts généreux, de nobles passions, de tendances à l'enthousiasme et à l'idéal. Il est, dans la force du terme, une doctrine de l'amour, sans intrusion d'autres mobiles, haine, doute ou révolte : nul murmure de sa part ni contre Dieu, ni contre les hommes, ni contre les persécutions ; il est plein de foi, de soumission et de douceur. Louis de Léon appelle l'amour « une vertu héroïque : » il y a un air d'héroïsme dans cet abaissement volontaire, dans cette abnégation cherchée et consentie, qui n'excluent ni la hauteur de la pensée, ni l'action, ni le dévouement, ni la pratique des vertus effectives. Car un trait commun à la plupart de ces existences de mystiques, c'est leur caractère militant. Ces amants de l'idéal sont les soldats d'une œuvre féconde en périls, ces rêveurs sont des hommes d'action. La réalité, à laquelle ils s'efforcent en vain de s'arracher, ne lâche pas prise ; elle les laisse s'élever assez haut pour mépriser les aspérités où se blessent les âmes contemplatives, pas assez pour n'en être point déchirés. Utile avertissement, contrainte salutaire : ils ont trop bien compris par expérience les inexorables nécessités de la vie humaine pour n'en pas tenir compte ; la rude étreinte des réalités terrestres les a trop meurtris pour qu'ils aient pu les méconnaître entièrement.

Psychologues et moralistes, ils sont particulièrement propres à la conduite des âmes ; de là leur côté ascétique. Ils sont presque tous des directeurs de conscience. Les Lettres de Jean d'Avila, de Jean de la Croix, de sainte Thérèse, même l'Epître dédicatoire de Louis de Léon, ses Commentaires de Salomon et de Job sont des œuvres de direction ; il en est ainsi du Traité Audi filia, des ouvrages de sainte Thérèse adressés à ses religieuses, du Mémorial de la Vie chrétienne et surtout du Guide des Pécheurs [Louis de Grenade - oeuvres complètes] dont la vogue fut si grande, même hors de l'Espagne, qu'il partagea pour un temps la faveur dont est entourée l'Imitation de Jésus-Christ, et que l'Eglise finit par attacher des indulgences à sa lecture.

Ce caractère semble restreindre le champ du mysticisme espagnol, mais ce serait une erreur de le croire ; celui-ci n'en est pas moins un fait général. Tous ces écrits, primitivement destinés à des particuliers ou à des communautés religieuses, satisfaisaient aux besoins d'un bien plus grand nombre de lecteurs, car ils se répandaient facilement et ils étaient fort recherchés. De plus, lorsque des livres de dévotion prennent une teinte mystique, c'est qu'ils reflètent celle du sentiment religieux : l'Eglise ne pousse pas les âmes au mysticisme et celui-ci n'éclôt pas à volonté. Lorsqu'il résulte de la foi, il est spontané et demande plus que jamais à être dirigé et même contenu. Or, c'est à quoi travaillent les maîtres que nous avons étudiés. Organes d'une tendance commune, ils s'en constituent les régulateurs et les guides ; ils conduisent et modèrent le mouvement dont ils sont eux-mêmes sortis et qu'ils résument. Tel est le double caractère des Malon, des Stella, des Jean des Anges ; tel est aussi celui d'Avila, de Grenade, de Louis de Léon, de sainte Thérèse elle-même : on ne citerait pas un de ses écrits où elle n'ait souci de prémunir « ses filles » contre les entraînements faciles et les périlleux excès de la spiritualité ; celles-ci apportaient donc dans les cloîtres, qui s'ouvraient à toutes les conditions de la société, une prédisposition qu'il ne s'agissait ni d'étouffer ni d'exalter, mais de régler et de mener à bonne fin. Ce sentiment ne naissait

donc pas uniquement dans l'étroite enceinte des monastères, il y arrivait du dehors ; loin d'y être renfermé, il alimentait les différents Ordres de vocations non seulement dévotes, mais mystiques.

Un fait qui vient encore à l'appui de ce que nous avançons, c'est que la presque totalité de ces écrivains s'est servi de la langue espagnole ; on est porté à croire par là qu'ils s'adressaient à tout le monde et exprimaient des sentiments très répandus. Cet emploi de l'idiome vulgaire à une époque où il était encore une nouveauté, est un dernier caractère qu'il n'était pas inutile de signaler.

CHAPITRE XIII

Les résultats du mysticisme espagnol.

I.

Le mysticisme espagnol manque de profondeur, mais ce qu'il perd de ce côté il le regagne en étendue. Il n'a pas eu pour unique effet d'occuper au fond des cloîtres une piété isolée ; il a été l'expression d'un sentiment séculaire, et les circonstances spéciales qui en ont déterminé l'explosion au XVIe siècle, le milieu dans lequel il s'est développé lui ont donné les caractères que nous venons d'énumérer. Par une réciprocité inévitable, il a lui-même influé sur le sentiment d'où il était sorti.

En Espagne, comme ailleurs, la foi catholique s'est défendue contre le protestantisme, mais nulle part elle n'en a triomphé plus sûrement et plus vite. Ce succès ne doit pas être imputé au Saint-Office tout seul, plutôt fait pour le compromettre. Les grands mystiques de ce siècle y ont au moins contribué, en produisant sous la forme la plus capable d'agir sur les cœurs ce que le catholicisme renferme de plus pur, de plus aimable et de plus poétique. Sainte Thérèse et l'Inquisition ! L'esprit a peine à réunir ces deux idées, à les associer dans une communauté quelconque si restreinte soit-elle, et pourtant ce singulier contraste est celui-là même qu'a présenté l'Espagne. C'est sur le sol classique de l'Inquisition qu'une doctrine comme celle de la religieuse d'Avila a pu être embrassée, goûtée, avec quelle ardeur, on le sait. L'Inquisition pouvait comprimer et détruire, elle régnait par la rigueur et par l'effroi ; mais une religion toute imprégnée de l'amour de Dieu et de l'amour des hommes, qui allait droit à ce qu'il y a de plus intime dans la nature humaine, n'était-elle pas plus efficace pour sauvegarder la foi primitive ? J'ai exposé plus haut mon opinion sur la Réforme en Espagne : veut-on absolument qu'il soit tenu compte (un compte exagéré)

du mouvement universel du siècle, du travail secret des esprits, du trouble des consciences agitées, même à leur insu, par les bruits du dehors, quelle forme aurait revêtue le sentiment religieux qui fût plus propre à donner le change à leur inquiétude ? Le grain de la Réforme ne pouvait pas donner de moisson sur la terre ibérique, mais s'il avait eu chance d'y germer en quelque endroit, n'eût-ce pas été au système de l'Inquisition, fait pour exaspérer les intelligences et les cœurs, qu'il aurait fallu en rapporter la cause ? Le mysticisme a donc pu satisfaire des âmes que sans lui le désespoir aurait peut-être poussées à réagir de cette manière contre le catholicisme de Torquemada et de Philippe II. L'Ordre célèbre qui s'élevait à la même époque semble en avoir ainsi apprécié la portée pratique et l'avoir regardé comme un dérivatif utile.

Son premier résultat a donc été de maintenir pour sa part en Espagne la fidélité au catholicisme et de contribuer à y rendre la Réforme impossible. Il n'y a pas nécessité pour nous d'examiner si cette contrée y a gagné ou perdu. Toutefois il est vrai de dire, en thèse générale, que les peuples sont soumis, comme les individus, à certaines nécessités de race, de position géographique et pour ainsi parler de tempérament, au sein desquelles ils sont appelés à chercher le libre développement de leurs aptitudes, le libre accomplissement de leur destinée. On sait dans quelle proportion la foi catholique s'est trouvée mêlée à ces nécessités par rapport à l’Espagne, Nulle part elle n'a été unie d'une alliance plus intime avec les sentiments et les idées qui font l’individualité d'une nation, ni engagée de plus près dans sa vie politique et sociale. Prenons donc l'Espagne telle que nous la montre l'histoire, telle que l'ont faite le génie de sa race et les circonstances, et nous comprendrons mieux le rôle qu'y a joué le mysticisme, la manifestation la plus éclatante du catholicisme en ce pays. C'est au XVIe siècle que l'Espagne atteint le point culminant de sa grandeur en toutes choses : le sentiment d'où procédait ce mysticisme n'y est-il pas pour une part qu'il est juste de reconnaître ? Il portait en lui une secrète puissance d'action,

une force de vitalité incontestable : quelque chose de son énergie n'aurait-il point passé dans le cœur de la nation tout entière pour en exalter les forces vives et les élever à leur plus haut degré de puissance ? Telle était sa vertu expansive, qu'il a dépassé les limites de son berceau. Dès 1583, Jean de Jésus-Marie, futur général des Carmes, le transportait en Italie, où plus d'un espagnol devait occuper la même dignité (1).

(1) Entre autres Pierre de la Mère de Dieu (1562-1608), et Dominique de Jésus-Marie, mort en 1631

En 1604, Anne de Saint-Barthélémy, confidente de Thérèse et continuatrice de son œuvre, l'implantait en France par la fondation des premiers monastères de l'Ordre réformé ; elle y avait été précédée par les écrits de la réformatrice, ceux de Jean des Anges, de Jean d'Avila, de Louis de Grenade et de bien d'autres plus obscurs, connus et traduits chez nous dès le XVIe siècle. Les guerres de religion, selon toute apparence, en avaient introduit un certain nombre, avec les soldats de l'Espagne pour soutenir la Ligue et ses ducats pour la soudoyer : fait trop peu remarqué, si je ne me trompe, dans l'histoire des relations intellectuelles des deux pays. L'influence littéraire de l'Espagne ne s'est pas bornée à la poésie et au théâtre ; elle nous devait les romans de chevalerie, elle nous rendit vers la même date non seulement les œuvres de ses poètes, mais celles de ses mystiques : Louis de Grenade, pour ne citer qu'un exemple, eut onze traducteurs en cent ans (1574-1674). A quel point ces écrits furent goûtés, Mme Guyon, Fénelon, même les hommes de Port-Royal en sont une autre preuve. Des traités où brille maintes fois l'observation morale la plus délicate pouvaient n'être pas inutiles à des moralistes comme Nicole et Arnauld, à coup sûr ils devaient leur plaire par leur élévation religieuse, leur éloquence, leur dédain de la terre et leur passion pour le ciel. Saint-Cyran parle volontiers de sainte Thérèse, il recommande son exemple et sa doctrine ; Arnauld d'Andilly avait traduit ses ouvrages et ceux de Jean d'Avila. Ces solitaires n'étaient pas sans avoir un grain de mysticisme : la voie étroite y mène plus sûrement que la voie large. Mais le souffle de sainte Thérèse avait passé plus

incontestablement sur François de Sales, si plein de douceur et de charme, si ami des simples ; sur la fondatrice de la Visitation qui avait vu sa compagne, Anne de Jésus, avec deux autres espagnoles, fonder à Dijon le troisième monastère français du Carmel, et qui avait songé un instant à en prendre l'habit. La vie extatique tient une grande place dans l'existence des premières Visitandines (1). A l'heure présente, bien que profondément modifié, atténué, réglementé, ce mysticisme est encore une force entre les mains de l'Eglise. Combien plus, dans sa splendeur première, son action n'a-t-elle pas dû se faire sentir sur la contrée qui l'avait vu naître !

1 V. l'Histoire de sainte Chantal, par M. l'abbé Bougaud.

Ce résultat, il est vrai, en ce qu'il pouvait avoir d'heureusement fécond, ne fut pas de longue durée. La dernière heure du XVIe siècle n'a pas encore sonné que déjà nous voyons le mysticisme participer de la décadence générale. Avec la spontanéité il perd son énergie ; sa vertu est évanouie, sa fécondité épuisée. Il n'est plus une œuvre de foi, mais une affaire de pratique et de routine. Des mains habiles s'en emparent, le détournent de sa voie première, en font un instrument de domination, plus encore, d'abêtissement ; mysticité sans grandeur et sans force, propre à tuer l'esprit, à l'engourdir dans une religion tout extérieure, où les tendances les moins élevées de la nature humaine prennent le dessus, où l'idéal s'abaisse, ou tout parle aux sens, rien à la pensée. Lorsqu'il dit encore, Ecoutez et voyez, ce n'est plus à l'âme qu'il s'adresse, comme faisaient Jean d'Avila et sainte Thérèse, c'est aux sens. Jean de la Croix ne souffrait la peinture, les images, toutes les représentations matérielles des choses saintes, qu'à la condition qu'elles n'empêcheraient pas d'aller au vif, et que l'âme les traverserait seulement : désormais l'âme y reste, retenue dans une mysticité de commande où le souffle sacré du spiritualisme s'est éteint avec l'inspiration. Tristes ombres au brillant tableau que nous offrait ce mystisme à ses origines et dans son complet épanouissement, alors qu'il vivait non par un appel à la sensibilité, mais par la foi, et qu'il y puisait

sa force et sa grandeur !

II.

Ses résultats les plus directs et les plus importants se manifestent ainsi dans l'élément religieux, mais ils ne sont pas les seuls. Si peu philosophique qu'il soit dans ses origines, il ne se peut qu'il ne jette quelque lueur, je ne dis pas sur la nature divine, mais sur celle de l'homme ; encore l'insistance à interdire toute forme sensible comme représentation de Dieu a-t-elle pu contribuer à ce qu'on prît de l'Etre incréé une idée plus digne de lui, et cette réaction contre l'anthropomorphisme du culte extérieur n'est pas sans portée philosophique. Quant à l'étude de la nature de l'homme, c'est là, nous l'avons vu, un des mérites du mysticisme espagnol ; il est, sous ce rapport, au moins à la hauteur de la scolastique, et vaut bien l'aristotélisme vulgaire enseigné à Tolède, Alcala et Salamanque. L'importance qu'il attribue à la connaissance de soi-même et la fin dans laquelle il la recommande, indiquent déprime abord une tendance psychologique et morale que confirment les écrits où il se formule. Tout mysticisme, quelles que soient ses sources, renferme toujours plus ou moins de philosophie : celui de l'Espagne n'échappe pas plus qu'un autre à cette nécessité, et avant de s'engager dans le monde de l'extase, il pose le même précepte que le vieil athénien maître de Platon. De là l'estime et l'emploi du vrai procédé psychologique, et des notions qui ne sont pas toujours sans valeur sur l'âme, sa nature et ses facultés.

On a pu remarquer que quelques-uns de nos mystiques sont, comme saint Thomas (1) et bien d'autres théologiens, des animistes péripatéticiens.

(1) « Quum vita manifestatur secandum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. « (S. Thom., I S., q. LXXVI, art. 1, art. 3. C. G. II, c. LVIII. — Cf. Arist., De anima, II, c. 1, § 6.)

L'unité de l'âme ne leur fait pas oublier la multiplicité de ses opérations, et ils lui rapportent le principe de la vie animale aussi bien que de la vie spirituelle. Les philosophes modernes qui ont soutenu la cause de l'animisme ont consulté les théologiens favorables à cette tradition du Lycée : une enquête spéciale sur la psychologie mystique leur aurait été vraisemblablement de quelque utilité. D'une part, les observations que ces psychologues sans le savoir ont faites sur l'âme ne sont pas méprisables ; de l'autre, les mystérieux phénomènes de l'extase fourniraient des faits probants en faveur de l'animisme, tel qu'il est entendu aujourd'hui par ses plus récents défenseurs (1). Toute l'activité de l'âme n'est pas volontaire, le moi n'est pas toujours en scène ; il y a dans les innombrables manifestations de la vie physique et de la vie morale une part à faire à la spontanéité, on dirait presque à la fatalité caractéristique de certains états, de certaines manières d'agir que l'être humain subit plutôt qu'il ne les produit, sous l'empire de causes diverses, quelquefois matérielles, quelquefois morales, toujours malaisées à discerner. Quand sainte Thérèse observe en elle-même une double existence, qu'elle se sent vivre et sur la terre et dans le ciel de l'extase, elle constate à son insu la double forme que revêt l'activité de l'âme et du moi dans ses développements les plus variés et les plus intimes.

(1) V. les trois savants et consciencieux volumes de M. Tissot, sur la Vie dans l'homme et l'Animisme, et le Principe vital et l'âme pensante, par M. Fr. Bouillier.

Si de la psychologie générale on descend aux particularités qu'elle embrasse, on ne s'attendra pas sans doute à trouver chez des moines qui ne songent nullement à philosopher une théorie des facultés. Toutefois on se convaincra en les lisant qu'ils s'en sont préoccupés, non pas toujours, comme Jean de la Crois, avec l'intention de les anéantir en quelque sorte, autant qu'il était en eux, mais afin de montrer comment elles aident l'âme ou l'entravent dans sa marche ascensionnelle. Tous énumèrent, d'après la classification scolastique, l'entendement, la volonté, la mémoire et l'imagination. Sans entrer dans une observation approfondie de chacune d'elles, puisqu'ils ne les rencontrent que

par suite des rapports qu'elles présentent avec la méthode d'oraison, ils en disent assez pour prouver qu'ils les ont réellement étudiées. Mais ce qu'ils ont surtout analysé, c'est le sentiment. S'attacher d'une manière spéciale au sentiment, c'est aller au-devant d'un reproche souvent adressé à la philosophie qui le sacrifie quelquefois à la volonté et à l'intelligence, et ce reproche n'est peut-être pas immérité.

Il y a en effet dans la conscience, parmi l'incessante production des états qui se succèdent, s'entremêlent et se combinent sur son théâtre, une classe de phénomènes d'une nature particulière, plus difficiles à fixer, à analyser que tous les autres dans leur ondoyante mobilité, se dérobant d'autant plus à la réflexion qu'ils émeuvent plus vivement le cœur, spontanés sans être fatals, impérieux sans être irrésistibles, laissant une part à la liberté comme une part à l'intelligence : on les désigne d'un mot, le sentiment. Le sentiment, distinct par tous ses caractères de la sensation, et auquel il importe de ménager dans l'étude de la sensibilité une place soigneusement définie, est un des éléments essentiels de la nature humaine : ni lui sans la raison ni la raison sans lui ne suffirait à constituer l'homme, la personne capable de penser, d'agir et d'aimer. Par lui nous allons d'abord à la conquête de l'absolu, de l'infini, de l'insaisissable, que nous ne faisons que concevoir par la pensée ; aussi est-ce un mot profond que celui-ci : pour pouvoir connaître les choses divines, il faut les aimer. Aimer, ce n'est pas s'abandonner à une vague et inerte langueur, c'est agir. L'amour est essentiellement un acte de l'âme, qui a le bien pour principe et pour fin. Or, le bien d'un être, comme sa destinée, est en raison de sa nature : le bien pour l'âme, force intelligente et active, est donc, en se communiquant à autrui, d'en recevoir à son tour un accroissement de puissance et de vie. Dieu est le Bien suprême : que sera l'amour divin ? Un élan de l'âme créée, contingente, finie, pour s'approcher de plus en plus de son Créateur, de l'être nécessaire et infini. En aimant, elle s'épanouit, se dilate, s'accroît : où peut-elle mieux réaliser ce but de l'amour, qu'à la source même de la vie et de l'être ? Elle aime le bien,

parce que la bonté la touche : où réside la souveraine Bonté, principe et cause de tout ce qui est bon ? Elle aime le vrai : où est la Vérité éternelle ? Elle aime le beau : où est l'éternelle Beauté ? Quoi donc est plus digne de l'être raisonnable que d'aimer Dieu ? Mais de quel amour ? D'un amour désintéressé. Si vous l'aimez pour les douceurs dont il vous flatte, pour les récompenses qu'il vous garde, vous mettez l'amour-propre à la place de l'amour divin, vous donnez à la plus laide et à la plus basse des passions le nom de la plus élevée et de la plus noble. C'est La Rochefoucauld substitué à sainte Thérèse. Voilà pourquoi les docteurs de l'amour de Dieu, les maîtres de la plus haute spiritualité, aussi bien que les moralistes philosophes, placent en regard les deux amours et les distinguent l'un de l'autre. Et en effet, si le désintéressement est une des conditions de la vertu, il est une de celles de l'amour de Dieu, qui est l'amour du bien en soi, et la première de toutes les vertus. Aimer Dieu actuellement, dit Louis de Grenade, est l'acte le plus sublime qui puisse être accompli en cette vie. Et ne croyons pas qu'il parle ainsi uniquement parce qu'il est mystique, le langage de Platon n'est pas autre ; c'est le vrai langage de la philosophie, car l'homme aspire au bien comme au vrai : il atteint celui-ci grâce à l'intelligence et celui-là grâce au sentiment.

Par malheur, l'accord entre les mystiques et les philosophes ne dure pas, de subtils raffinements ne tardent pas à le rompre, mais les Espagnols ont tout fait pour les éviter, et leur sagesse philosophique est d'autant plus remarquable qu'elle était moins cherchée. Ils prouvent qu'ils ne faut pas confondre l'égoïsme avec cet amour de soi inséparable de la personne humaine et sans lequel celle-ci n'existerait pas. Le moi s'aime, il ne peut pas ne pas s'aimer, sous peine de n'être plus, de ce se vider de lui-même, » comme dit énergiquement Bossuet. Pour un être qui ne s'aimerait pas à quelque degré, il n'y aurait pas de sentiment ; un tel être n'aimerait rien. Sans doute, faire le bien en vue de la récompense ou par crainte du châtiment n'est pas être vertueux, mais il n'est pas défendu à l'homme de se souvenir, dans les

épreuves de ce monde, du prix qui lui est réservé par la justice souveraine. Un acte ne cesse pas d'être vertueux parce qu'il sera sûrement récompensé. Les Espagnols, en reconnaissant que Dieu lui-même a placé en nous le sentiment pour nous faire aimer le bien et notre bien et nous aider ainsi à l'accomplir, en analysant cette forme de la sensibilité, ont fait preuve d'une vue droite et d'une intelligence vraiment philosophique de la nature humaine : ils sont à consulter, parmi tous les autres mystiques, pour quiconque veut sonder la question si complexe de l'amour en général et de l'amour de Dieu en particulier. Ajoutons que cette étude du sentiment, où les ramenait, même à leur insu, la préoccupation constante de leur cœur, non moins profitable à la morale qu'à la psychologie, n'a pu que seconder une aptitude innée chez les Espagnols, celle de saisir et de formuler non seulement les traits les plus généraux, mais encore les plus délicats de la nature humaine. Les peuples dont la littérature offre une grande place au mysticisme, ont une tendance naturelle à produire des moralistes : l'Inde en a vu fleurir un grand nombre ; l'Espagne a des livres de Proverbes qui sont de véritables écrits littéraires, et ses principaux mystiques sont des moralistes.

L'esprit général de ce mysticisme n'est donc pas hostile a priori à tout emploi de la raison. Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'il cherche à concilier le rationalisme et le super-naturalisme ; nous constatons seulement qu'en parlant des facultés, il ne néglige pas le côté rationnel de leurs opérations, ni ne refuse de l'admettre, au moins au début de la vie spirituelle. C'est ce qui explique pourquoi l'on rencontre çà et là, dans des ouvrages qui ne sont pas des traités de philosophie, des données vraiment philosophiques. Il n'est pas jusqu'à la question des idées sur laquelle nous n'y ayons trouvé quelques aperçus.

Si ces moralistes psychologues ne sont pas plus profondément métaphysiciens, la faute n'en est pas toute à eux. La pensée n'avait jamais été libre en Espagne ; la foi la plus vive et la plus sincère, la soumission la plus respectueuse à l'autorité ne la

protégeaient pas. Un homme tel que Louis de Léon, traitant des sujets d'érudition sacrée dans la langue de tous et non en latin, avait besoin de s'en justifier comme d'une audace compromettante. En outre le génie espagnol n'avait pas été exercé par la sévère discipline de la scolastique à l'esprit d'examen, il n'était pas préparé à la Renaissance et aux progrès du rationalisme : il n'avait jamais manifesté, il est vrai, de ce côté une tendance très prononcée, mais les circonstances, aussi bien que les antécédents favorables, lui avaient fait défaut. A part les poètes, quels sont les vrais génies de l'Espagne au XVIe siècle, âge d'or de la littérature ? Ce sont les mystiques, et encore Louis de Léon est-il aussi grand poète que grand prosateur. Et par quel endroit s’est-elle associée au travail érudit et philosophique de la Renaissance ? Par ces mêmes mystiques, ouvrant aux nobles doctrines du platonisme retrouvé la seule porte qui pût leur donner accès dans la péninsule. Quand même ce n'eût été pour quelques-uns d'entre eux que par l'intermédiaire de saint Augustin, je ne crois pas qu'on leur ait encore rendu cette justice, et je ne les vois pas mentionnés parmi les théologiens ou philosophes qui, au XVIe siècle, ont été attirés par lui vers le platonisme (1). Jusque-là Aristote régnait seul dans leurs écoles ; le fondateur de l'université d'Alcala, qui, dès la fin du XVe siècle, avait imprimé une si forte impulsion au mouvement littéraire, avait cru favoriser les études philosophiques en ordonnant une nouvelle édition du Stagyrite. Les noms les plus importants qu'on puisse citer parmi les philosophes espagnols à la même époque, Sépulvéda, Suarez, ne rappellent aucunement les platoniciens de France et d'Italie.

(I) C'est une lacune dans l'ouvrage de M. Nourrisson, sur la Philosophie de S. Augustin ; il ne cite que sainte Thérèse, mais on a beaucoup exagéré, selon nous, l'influence de saint Augustin sur le mysticisme de la religieuse d'Avila.

Il n'y a donc pas d'exagération à regarder les mystiques comme les vrais philosophes de l'Espagne, leur doctrine comme la plus haute expression de la philosophie dans une contrée où celle-ci avait si peu prospéré ; et cela, à un double titre : d'abord, par leur intelligence du platonisme renaissant, leur admiration de cette

noble philosophie encore aujourd'hui vivante après vingt-deux siècles, et qui n'a perdu au contact du christianisme que la partie périssable de toute œuvre humaine, en conservant inaltéré le fonds de vérités éternelles dont elle avait la première indiqué l'origine, la nature et l'essence ; — ensuite et surtout, par l'attention spéciale qu'ils ont donnée à l'un des éléments de la nature humaine, à l'un des objets de la science de l'esprit humain. Chaque pays concourt, dans une certaine mesure, à en élever le laborieux édifice. L'Angleterre paraît avoir incliné vers le côté sensualiste et matériel ou, plus exactement, empirique ; l'Allemagne est tout exprès douée pour élever l'idéalisme jusqu'à l'extrême ; la France, le pays par excellence du bon sens et de la mesure, est dans sa philosophie dominante l'organe du spiritualisme, de cette doctrine largement compréhensive qui prend la nature humaine telle qu'elle est, dans son ensemble. Le sentiment en fait partie, il faut le compter, même en philosophie ; unissez-le à l'idée religieuse vivement surexcitée dans l'âme de tout un peuple, vous aurez le mysticisme : l'Espagne s'est chargée de le mettre en lumière, de le montrer dans tout son éclat comme dans toute son audace. C'est là sa part dans l'œuvre commune, Faut-il ajouter qu'il n’y a rien d'exclusif dans cette espèce de carte géographique de la philosophie ? En signalant dans chaque contrée l'élément qui domine, je ne méconnais pas, ce qui serait plus que déraisonnable, la présence des autres à un moindre degré ; je désire seulement légitimer cette conclusion, que l'Espagne doit être comptée plus qu'elle no l'a été jusqu'à présent dans l'histoire de la philosophie.

III

Dans la littérature et dans les arts, les résultats, moins directs, ne sont pas moins réels.

Les mystiques espagnols sont pour la plupart de grands écrivains ; ils ont rendu à leur langue les mêmes services que

Descartes, Corneille et Pascal à la langue française dans la première moitié du XVIIe siècle : ils lui ont donné des qualités qu'elle n'avait pas, un mouvement, une énergie et un éclat tout nouveaux dans des matières de ce genre ; ou plutôt ils ont été les créateurs d'une sorte d'éloquence presque inconnue en Espagne avant eux. L'ère des Jean d'Avila, des Louis de Grenade, des Louis de Léon, est pour l'éloquence sacrée, dans leur patrie, ce qu'a été en France, toute proportion gardée, l'ère des Bossuet et des Bourdaloue. Les lettres mêmes de Jean d'Avila sont de véritables sermons ; parmi ceux de Louis de Grenade, il en est qu'on pourrait donner comme des modèles ; les grands traits abondent chez Jean de la Croix (1).

(1) En voici un exemple : « Dieu le Père n'a dit qu'une Parole qui est son Fils, et il l'a dite dans un éternel silence ; l'âme doit aussi l'entendre dans un silence éternel. »

Inférieur à Grenade par l'incorrection, l'inégalité, le défaut d'harmonie, il l'égale par la vivacité, la grandeur, l'émotion. Poète, il est une individualité dans la littérature de son pays ; son lyrisme, exclusivement mystique, plus abstrait que celui de Louis de Léon, n'est dépourvu ni de mouvement ni de couleur (1) ;

(l) V. particulièrement les Coplas sur la contemplation extatique, la glose ả lo divino, les Romances sur la Création, sur l'Incarnation, sur l'Evangile In principio erat Verbum.

vraiment original, s'il n'est pas toujours naturel, il ne tombe jamais dans la fantaisie. Louis de Léon a mérité qu'on modifiât à sa louange le vers de Lucain sur Cicéron,

Hispani maximus auctor
Luisius eloquii…..

Malon de Chaide par sa véhémence, Stella par son ampleur, Zarate par sa douceur limpide, font époque dans l'histoire littéraire de l'Espagne. Mais au premier rang brille encore sainte Thérèse. Elle a mis son âme dans ce qu'elle a écrit ; le récit qu'elle fait, dans sa Vie, de ses incertitudes, de ses combats contre le monde, est plein de grâce et d'ingénuité ; le langage de ses apostrophes à Dieu reste naturel, malgré l'exaltation du sentiment ; son style vif n'est qu'images et comparaisons, elle

rencontre, pour s'expliquer, les plus simples et les plus ingénieuses. L'obscurité, — car elle n'y échappe pas toujours, — est un défaut inhérent à son sujet plutôt qu'à son génie, et n'empêche pas qu'elle soit comptée parmi les plus remarquables écrivains de l'Espagne.

Outre cette influence sur la langue, le mysticisme en exerça une autre non moins marquée sur la littérature, particulièrement sur le théâtre et la poésie lyrique, témoins Lope de Véga et Calderon. Les préoccupations de la foi religieuse furent toujours très puissantes chez Lope (1562-1625) ; mais à mesure qu'il approche de la vieillesse, on voit sa piété devenir plus mélancolique. Il se replie sur lui-même, se réfugie en Dieu : ce n'est plus alors un imitateur de l'Italie, mais un poète original, religieux, mystique. Il nous apparaît ainsi dans les Sonnets sacrés et dans ses Soliloques amoureux d'une âme à Dieu. Il parle comme nos mystiques : Dieu est « sa vie, le centre de son âme : » sans lui, hors de lui, comment pourrait-il vivre ? Jésus est « le doux agneau, l'Epoux divin, la Beauté idéale. » Je citerai un de ces sonnets, eu empruntant la traduction poétique de M. Ernest Lafond (1) :

Si mon amour était un feu de vérité,
Il monterait tout droit à la divine sphère ;
Mais c''est une comète, hélas ! qui court légère.
Brille, et bientôt retombe en son obscurité.

Par combien de désirs vers toi je suis porté,
Quant tout tremblant je vois ma profonde misère !
Si mon amour en toi rarement persévère,
Quel asile ici-bas sera ma sûreté ?

Je m'en vais te cherchant, et quand je te rencontre,
Quand pour me recevoir ton cœur s'ouvre et se montre,
Doux Agneau, je m'enfuis et n'y sais pas rester.

Pourtant, dis-moi, Seigneur, si l'âme sainte et libre
Sans un centre ne peut trouver son équilibre,

Si je suis hors de toi, comment puis-je exister ?

(1) Etude sur la vie et les œuvres de Lope de Véga, 1857. — Cf. Poésies de Lope, Soliloq. 1, 3, 5 ; Sonnet 2, 6, etc. V. encore un autre poète, Fray José de Valdivieso, Ensaladilla de la Esposa y Esposo. (Tesoro, t. III, p. 251 et sq.)

Un sentiment analogue est exprimé aussi dans ses œuvres dramatiques, et d'une manière d'autant plus frappante qu'elle est parfois plus bizarre. Ainsi, dans un drame qui fut probablement joué sur une place publique de Valence, les Noces de l'Ame avec l'Amour divin, la dernière scène représente l'Amour, attaché sur la croix, célébrant ses fiançailles avec une dame qui est l'âme humaine. Parmi les Comedias de Santos de Lope, il s'en trouve une sur la vie de sainte Thérèse Mais la même inspiration est plus visible encore chez son rival, le grand dramaturge espagnol du XVIIe siècle. Ce que Calderon (1600-1681) sent et chante, c'est l'amour divin ; cette passion, qui est l'âme du mysticisme, il en fait une passion dramatique et la transporte sur la scène. La couleur religieuse est commune à nombre de pièces au XVIe siècle et longtemps auparavant, mais depuis cette époque elle se nuance de mysticisme ; sans songer à passer en revue tous les écrivains dont les œuvres confirmeraient cette opinion, je me suis borné à citer les deux plus illustres. L'influence de l'Eglise, la pression du Saint-Office, même jointes aux dispositions naturelles de l'esprit espagnol, n'auraient pas suffi pour amener ce résultat, si un grand mouvement mystique n'avait eu lieu auparavant.

Quant aux beaux-arts et surtout à la peinture, la foi tournée au mysticisme sollicite l'imagination des artistes par deux côtés assez tranchés. De la, deux tendances dans la peinture espagnole, je parle de la peinture religieuse, la plus cultivée, la plus favorisée (des grands peintres des trois grandes écoles de Valence, de Madrid et de Séville, Vélasquez est la seule exception à cette règle), faisant office de prédication populaire, ayant son code à elle (1), la seule enfin qui n'offusquât point les yeux de l'autorité ecclésiastique chargée de tout surveiller, même les ateliers des artistes et les boutiques des marchands.

1 Rédigé par Fray Juan Interian de Ayala, de l'Ordre de la Merci et docteur de Salamanque, sous ce titre : Pictor christianus eruditus, in-f°, Madrid, 1770. L'ouvrage de L. de Durau, El pintor christiano y erudito, 2 vol. in-4°, Madrid, 1782, en est la traduction. — Cf. Velasquez et ses Œuvres, par M. W. Stirling.

Le mysticisme, avec son mépris de la matière, ses austérités inouïes, son amour de la mort, devait se traduire par ces types étranges d'ascètes consumés de la flamme intérieure, au corps flétri, aux membres desséchés, et, selon le mot de sainte Thérèse à propos de Pierre d'Alcantara, « faits de racines d'arbres, » hecho de raizes de arboles ; de moines brûlés par une foi sombre, de « violents » qui semblent vouloir emporter le ciel, tels qu'on les voit dans les toiles presque effrayantes d'un Zurbaran, d'un Herrera, d'un Valdès Leal. Les deux tableaux de saint Pierre de Nolasque sont un modèle du genre, et en dehors de la peinture le sombre Escurial représenterait bien aussi des tendances analogues.

D'autre part, ce même mysticisme, doctrine et religion de l'amour, a nécessairement un côté expansif, une plénitude de passion qui veut se répandre au dehors. Cette observation, vraie en général, l'est surtout de celui de l'Espagne. Le Dieu qu'il désire, c'est le Christ tel que l'a dépeint Louis de Léon, avec des couleurs empruntées à la bergère amoureuse traçant le portrait du Bien-Aimé : un visage plein de vie et de charme, des yeux plus brillants que le soleil, une bouche « nageant dans la douceur, » un maintien respirant la grâce ; une figure à aimer, un aliment aux imaginations exaltées par le silence du cloître, aux passions étouffées sous la bure, un Dieu comme celui du Sonnet du Christ de Lope de Véga :

Divin Epoux, beauté du céleste séjour,
Tête d'or aux cheveux tout baignés d'aromates,
Beau palmier couronné de feuilles et de dattes,
Qui ne t'a pas aimé ne connaît pas l’amour.

Ta parole est un lis qui parfume le jour,
La paume de tes mains a gardé les stigmates,

Sceaux de l'éternité, jacinthes écartâtes.
Et ton beau cou d'ivoire est rond comme une tour (1) …

(1) Même traduction. — Cf. L. de Léon, Nombres, I.

Voilà le Dieu qu'adorent les mystiques espagnols, l'hôte mystérieux de leurs cellules, dulcisimo amador, l'Epoux qui enchante leurs extases ou qui envoie ses anges percer de flèches d'or les cœurs qui languissent après lui (1).

(1) Sainte Thérèse, Vida, c. 29.

Que ce mysticisme, passant dans l'art, prenne un corps, il aura forcément cette teinte à la fois religieuse et réaliste qui appartient à l'importante école dont Murillo est le plus exact représentant. Murillo semble procéder des mystiques du XVIe siècle ; il fixe sur la toile leurs sentiments, il y traduit leurs ardeurs extatiques, il y répond à leurs curiosités : ses « Conceptions, » sujet qu'il a cent fois répété et que lui réclamait partout la piété espagnole, ne sont-elles pas une réponse aux questions hardiment ingénues que Louis de Grenade adresse à la vierge Mère du Sauveur (Mémorial, lib. V.) ? De même que la peinture violente, emportée, triviale même des Zurbaran et des Herrera nous révèle une des tendances de la mystique Espagne, Murillo nous en révèle une autre, il nous en donne la clef, on même temps qu'il lui obéit à son insu, par tempérament et par instinct. Il faut les placer dans leur milieu naturel pour comprendre ces Vierges, image de la beauté humaine de l'Andalousie et non pas de ce divin modèle que Raphaël poursuivait avec l'idée, non avec les yeux ; ces Enfants-Jésus où n'éclate que la grâce de l'enfance, entourés d'anges frais et roses comme lui qui s'épanouissent, les ailes aux joues, dans une auréole de nuages (1).

(1) Le même sentiment qui anime Murillo dans ces sortes de tableaux se trouve chez Lope de Véga, dans ses Pastores de Belen, 1612.

Qu'on oublie Murillo et l'Espagne, qu'on efface les emblèmes mystiques ou dévots, et la confusion sera facile avec les produits d'une école dont l'inspiration n'a rien de religieux, tant ces représentations de l'amour divin touchent de près aux réalités d'une ivresse terrestre ! Sans attribuer une importance exagérée à

cette manière d'interpréter la peinture espagnole au XVIe et surtout au XVIIe siècle, nous croyons que les œuvres de ses grands maîtres, considérées de ce point de vue, se comprennent et s'expliquent plus complètement. Si l'on faisait abstraction du milieu où elles se sont produites, on leur enlèverait, ce nous semble, une partie de leur signification et de leur valeur relatives. Or, ce milieu naturel est tout imbu des ardeurs de la foi religieuse, mais de la foi portée jusqu'au mysticisme. Etudié dans les écrivains, ce mysticisme est plus pur, mais précisément parce qu'il jaillit de l'inspiration il a de puissantes affinités avec le fonds même de la dévotion espagnole, demi-mystique, demi-sensuelle ; et si après les écrits de ses immortels interprètes il n'a pu échapper à la décadence dans l'ordre spirituel et moral, a plus forte raison, transporté dans l’art où l'idée est bien obligée de revêtir une forme, a-t-il dû dégénérer plus rapidement encore de sa pureté primitive.

Dans une des églises d'Albe, un tombeau en marbre noir, avec des ornements d'or, soutient deux anges en marbre blanc, l'un appuyé, l'autre à demi soulevé sur des nuages : comme accessoires, et pour amortir ce que la couleur du sépulcre imprimerait de triste à l'ensemble, des flèches, des guirlandes, des fleurs, un cœur enflammé, tous les emblèmes que l'amour divin emprunte à la terre. Ce tombeau est celui de sainte Thérèse : il nous paraît indiquer assez exactement le caractère du mysticisme en tant qu'il est devenu l'une des sources d'inspiration de l'art espagnol.

CHAPITRE XIV

Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien.

Si l'on a bien voulu me suivre jusqu'ici, on connaît le mysticisme espagnol en lui-même ; il reste à le connaître relativement aux manifestations analogues issues, à d'autres époques ou chez d'autres peuples, de la religion chrétienne. L'antiquité philosophique nous offrirait le profond panthéisme de l'Inde et celui d'Alexandrie, mais les différences ressortent d'elles-mêmes des pages qui précèdent. Si le mysticisme chrétien et le mysticisme philosophique se rencontrent dans un égal dégoût de la terre et de la vie, dans une égale aspiration vers Dieu et la patrie céleste, le premier, moins métaphysique, est plus moral et en quelque sorte plus humain. L'idée de Dieu, d'un Dieu vivant, personnel, l'idée du Christ qu'il croit voir personnifié, même par « vision imaginaire, »le préserve du panthéisme ; il s'occupe de l'âme plus que de Dieu, en ce sens que si Dieu est son but, néanmoins le travail de l'entendement, l'effort de la volonté et de l'amour lui-même portent presque exclusivement sur la connaissance de l'âme et sur les moyens de la diriger. A ce titre, le mysticisme de l'Espagne ressemble à tout mysticisme chrétien ; mais n'a-t-il rien qui lui appartienne en propre et qui lui constitue, sinon une originalité complète (ce que personne ne saurait être tenté de lui demander), du moins une originalité relative ? Comme il s'agit non des personnes, mais d'une école, nous passerons sous silence des noms qui ne représentent qu'une action individuelle, non collective, bornée au cercle limité d'une vie humaine dans le temps et dans l'espace ; nous emprunterons nos termes de comparaison non pas à des personnalités isolées, de quelque éclat qu'elles aient pu briller, mais aux seules grandes écoles du mysticisme chrétien, c'est-à-dire à celles de la France, de l'Allemagne et de l'Italie.

I.

La France en compte deux, celle du moyen âge et celle du XVIIe siècle, le mysticisme scolastique et le quiétisme ; ajoutons-y la tentative de Poiret et d'Antoinette Bourignon, bien que sans portée, parce que c'était un essai en France du mysticisme protestant.

Sans remonter jusqu'à Jean Scot Erigène, que nous pouvons considérer ici comme un simple propagateur des idées de l'Aréopagite, dès le XIIe siècle nous apparaît l'école de Saint-Victor. Son mysticisme est un des systèmes que renferme la scolastique, parce que dans un milieu philosophique toute doctrine même religieuse est représentée par une école qui en exploite et en soutient les théories. Rien de semblable dans la catholique Espagne, parce que là il n'y a pas de philosophie proprement dite, et à peine de la scolastique : il n'y a guère, même au XVIe siècle, qu'une théologie gênée elle-même dans son développement par le regard défiant de l'Inquisition. Aussi le but que les Victorins se proposaient, la conciliation de la théologie et de la philosophie (1), ne devait-il pas même se présenter à l'esprit des Espagnols. Les uns et les autres se rencontrent cependant, mais sur des points inévitablement communs. De part et d'autre, la préférence est acquise à la foi sur la raison ; mais chez sainte Thérèse, chez Jean de la Croix, c'est un fait on quelque sorte instinctif, tant il est spontané, tant cette supériorité leur paraît naturelle et légitime : ils n'ont pas même à se demander s'il en doit être ainsi, ni à établir entre l'intelligence et le sentiment un parallèle d'où ce dernier sortirait vainqueur. Chez les Victorins, c'est une opinion réfléchie, raisonnée, une conclusion (2).

1 Hug. a S. Victore, Didasc, lib. I, c. 1, 3 ; lib. II, c. 1. — De Sacram., pars I, lib. I, c. 2.

2 Hug. a S. Victore, De Sacramentis, lib. I, pars X, c. 2. — Cf. Erudit. Didasc, lib. I, c. 12.

La philosophie qu'ils ont traversée leur sert à mépriser la

philosophie ; quelques réserves faites en faveur de la raison ne les empêchent pas de regarder la raison comme incapable et de l'abaisser au-dessous de la contemplation : « Du haut de la contemplation, le sage voit à ses pieds et dédaigne toute philosophie, toute science. Aristote et Platon, et tout le troupeau des philosophes ont-ils jamais pu s'élever jusque-là ?.. La méditation tend par de grands efforts à gravir le but par une route escarpée, La contemplation s'élance d'un vol rapide et libre vers l'objet qu'elle s'est choisi, guidée par la seule inspiration. La pensée est sans travail et sans fruit, la méditation est un travail fructueux, la contemplation obtient le fruit sans travail... La pensée parcourt successivement les objets, la méditation tend à l'unité, la contemplation embrasse l'universalité dans un seul regard (1). »

Ric. a S. Victore, Benjamin minor., c. 65. — Cf. De Trinit. Prol. — Benjam. min., I, 9. — M. X. Rousselot, Etudes sur la philosophie au moyen âge, t. I, p. 333. M. B. Haureau, De la philosophie scolastique, t. 1, p. 328.

Ainsi parle Richard, dont le Benjamin major ne rappelle qu'à certains égards le Château intérieur de sainte Thérèse. Il dresse « l'échelle sublime de la contemplation » qui a six degrés : en bas est la raison, en haut la déraison, sextum supra et videtur esse super rationem. On ne traite ainsi la raison que lorsqu'on a d'abord cru en elle ; c'est parce qu'elle a déçu leur espoir, que les hommes de Saint-Victor sont allés demander à l'extase la lumière qu'elle leur avait refusée. Il en est de même de Gerson. Si ce philosophe n'est pas un nominaliste exclusif, la forte éducation du nominalisme n'en a pas moins laissé en lui des traces ineffaçables. Il ne débute pas par le mysticisme, il n'y arrive qu'après avoir parcouru les autres formes de la pensée. Fatigué des orages de la vie publique, et plus encore peut-être des tentatives stériles de la philosophie réduite alors à un formalisme impuissant, tourmenté par les angoisses du doute auquel la raison n'échappe pas en face de l'infini, il se réfugie, comme les alexandrins, dans le mysticisme. Ici encore, celui-ci devient un système philosophique : l'influence de l'école se fait sentir non seulement dans la forme des écrits de Gerson, mais encore et

surtout dans son essai de conciliation entre la scolastique et la mystique. De là un mysticisme savant, où l'élément rationnel trouve encore sa place et qui entre dans une analyse détaillée des facultés de l'âme. Trois puissances cognitives, l'imagination, la raison et l'intelligence, produisent la « cogitation, » la méditation et la contemplation : à chacune d'elles correspond une puissance affective, l'appétit sensitif, l'appétit volitif, et l'appétit supérieur, faculté qui est mue par Dieu et immédiatement vers le bien, ce que Gerson appelle la « syndérèse. » La syndérèse produit la dilection extatique, ou amour satisfait, eu possession de Dieu, amor rapit ad amatum, et extasim facit. Comme pour y atteindre point n'est besoin de la science, mais de l'exercice des vertus morales, il n'est pas d'être si humble qu'il soit, pas de femme ignorante, pas d'idiot, etiam si sit muliercula, vel idiota, qui ne puisse s'élever à la science suprême, celle de Dieu (1).

(1) Tract, super Cant. cantic. — De myst. theol. et spéculat. — Cf. M. ch. Schmidt, Essai sur Jean Gerson, 1839.

Le mysticisme de Gerson ne lui appartient pas en propre, c'est celui du Pseudo-Denys, qu'il imite avec prudence, de saint Bernard, des Victorins, même de saint Bonaventure. Il reprend leurs doctrines, mais il reste philosophe par l'exposé systématique qu'il en fait, par la réserve et la discrétion dont il témoigne ; la contemplation même n'est pour lui qu'un mode de connaissance plus parfait que les autres, et qui n'est pas encore la vue immédiate de Dieu. Le panthéisme l'effraie, il l'aperçoit et l'évite, et en cela le nominaliste exerce une salutaire action sur le mystique (1)

(1) Cf. Etudes sur la phil. au moyen âge, t. III, p. 326 et sq.

Comment ne pas absorber le moi dans la substance divine, lors de cette mystérieuse union de l'âme avec la divinité ? Gerson se garde de conduire l'âme jusqu'à l'identité absolue, laquelle n'est autre chose que son annihilation complète : souci digne d'un philosophe, et qui n'inquiétait guère sainte Thérèse. Je ne veux pas dire toutefois que Gerson n'ait pas eu en lui ce qui produit le mysticisme : quand ses contemporains l'appelaient le « docteur très chrétien, » lui-même aimait à se surnommer le « docteur

mystique, » mais il le devint trop tard pour ne l'être pas avec réflexion et de parti pris. On serait bien plus certain qu'il l'était de cœur et de vocation, si l'on pouvait lui attribuer l'Imitation de Jésus-Christ, ce code immortel d'un mysticisme pratique et raisonnable.

La scolastique nous offre donc un mysticisme qui, sans aucun doute, a des racines dans le cœur de ceux qui s'en firent les organes, mais qui en a aussi dans l'histoire de la philosophie, qui fait connaître l'esprit d'une école ou de quelques âmes d'élite, mais nullement une propension générale et prédominante. Cela est si vrai, qu'il était peu compris et presque tourné en dérision, au témoignage même de Gerson : ce n'était pas en Espagne que personne l'eût traité de « fastidieux » et de « rebutant, » pour ne pas dire plus, de « vieillerie bonne pour les simples (1). » C'est qu'en Espagne le milieu du mysticisme, si on peut le dire, est l'esprit public ; en France c'est la scolastique ; il devait y avoir sa place, que lui assurait la part faite à la théologie chrétienne : de là sa trace plus ou moins apparente chez Albert le Grand, chez saint Bernard et même saint Thomas. Admettant, comme la scolastique elle-même, le principe de l'incompréhensibilité absolue de Dieu par la pensée, il prétend atteindre Dieu par le sentiment ; mais ses scrupules d'orthodoxie et la sagesse de son point de départ lui défendent de sacrifier la personnalité du moi, et de porter l'union d'amour jusqu'à l'unité de l'être. Philosophes, les mystiques français s'appuient sur l'étude de l'âme et des facultés, cette base indispensable de toute philosophie. Les Espagnols en font autant, et procèdent de la même manière : mais chez les premiers, c'est prudence et habitude de réflexion ; chez les seconds, tendance généralement instinctive.

(1) Gersonii Opp., IV, 337 : « Cognovimus, proh dolor ! aliquos qui bus omnis doctrina miscens cum speculativa pietatem Fidei, reddebatur gravis, molesta, nauseans, et onerosa, ita ut doctores devotos deriderent ut idiotas et vetulos, quales sunt apud tales Gregorius, Bernardus, imò, damnata arrogantia et amentia ! Augustinus et Dominus Bonaventura. »

Comme Gerson, Poiret (1646-1719) avait été philosophe avant de se livrer tout entier au mysticisme. D'abord cartésien, il se tourna ensuite contre son maître, mais sans dépouiller l'esprit de méthode qu'il avait pris dans son premier commerce avec lui. Il parle de l'âme, de la Providence et de la prescience divine en homme qui cherche et qui réfléchit (1) ; il promet quelque part des « démonstrations qui ne le cèdent en rien à celles de la géométrie (2) » prétention peu ordinaire chez les mystiques. Cependant Poiret était naturellement porté à le devenir : ce fut Mme Bourignon qui décida de sa vocation et lui ouvrit les yeux, comme il nous l'apprend dans ses Apologétiques (3) Antoinette Bourignon (4) était tout simplement un esprit exalté. L'idée fixe qui la possédait donnera la mesure de son jugement : sainte Thérèse se croyait destinée à réformer un ordre religieux ; elle, à réformer l'Eglise tout entière. « Elle dit sans façon que Dieu l'a envoyée pour réformer l'Eglise, et qu'elle est inspirée de Dieu extraordinairement, et conduite infailliblement par son esprit.

(1) Cf. Œconomie de la création de l'homme, où, après les démonstrations de l'existence et de la nature de Dieu, l'on découvre l'origine et les propriétés des idées et de tous les êtres, etc. Amsterdam, 1687, t. I.

(2) Œconomie du rétablissement de l'homme après l'Incarnation de Jésus-Christ. Avis au lecteur, p. 4, t. V.

(3) Apologetica, IV, p. 434. (Francofurtii et Lipsiæ, MDCXCIV.)

(4) 1616-1680. — Ses principaux écrits sont : Lumière du monde, Lumière née en ténèbres, la Solide vertu, l'Esprit évangélique, la Pierre de touche.

C'est la dame Guyon des protestants, et cette dame Guyon a trouvé son Père Lacombe. C'est un nommé Poiret, dévot de Melle Bourignon qui a fait imprimer ses écrits (1). »

(1) Traité historique contenant le jugement d'un protestant sur la théologie mystique, sur le quiétisme et sur les démêlés de l'évêque de Meaux et de l'archevêque de Cambrai, etc., 1699, p. 10.

Ainsi parle d'elle un écrivain protestant son contemporain, et Poiret lui-même confirme ces paroles : « Je ne vois pas, dit-il dans son Avis au lecteur, depuis que le monde est monde, que Dieu ait jamais découvert plus clairement, plus vivement, plus fortement, plus naïvement la grandeur de la corruption de l'homme, qu'il l'a fait de nos jours par cet excellent organe de son

esprit. » Plus loin, et toujours à propos des écrits d'Antoinette Bourignon, il ajoute, en répondant à ceux qui accusaient celle-ci d'ignorance : « Si par là on entend qu'elle n'était point en la connaissance des épineux fatras des écoles, passe pour cela : mais si l'on entend par indocte une personne qui ne connaisse point les choses divines ni les humaines ainsi qu'elles sont véritablement devant Dieu et dans la lumière de sa divine sagesse, je dis que quantité de gens d'étude sont des ignorants en comparaison de la céleste et divine érudition de cette fille incomparable, dont la rare érudition est d'autant plus admirable qu'elle ne lui est pas venue par la voie des études mondaines et l'instruction des hommes corrompus, mais par l'infusion du Saint-Esprit qui méprise et tient pour ignorants et idiots les sages de la terre. »

A cette ignorance près, car Poiret était fort instruit et particulièrement des matières qui concernent le mysticisme (dans ses Lettres sur les principaux auteurs mystiques et spirituels des derniers siècles il fait connaître cent trente écrivains de ce genre), la maîtresse et le disciple ne font qu'un. D'après leur doctrine, spécialement exposée dans l'Œconomie divine, en sept volumes, et dans le De Eruditione, en trois livres, l'homme est tombé pour n'avoir pas appliqué ses facultés à leur objet : la volonté au bien infini, l'entendement à Dieu, qui l'aurait éclairé de la lumière de la foi. L'homme était libre d'agir ainsi, mais il est résulté de sa faute que la lumière et le bien lui ont manqué. De là, une impuissance absolue de se sauver par les seules forces de la raison et de la volonté ; il faut à l'homme une inspiration particulière, une soudaine illumination. Toutefois Poiret garde quelque scrupule à l'endroit de la liberté, car, en réfutant Malebranche, il repousse « la doctrine qui nie la puissance et la force des causes secondes, » et la regarde comme « une source d'ignorance, de vices et de malheurs éternels. »

Cette tentative de mysticisme en dehors de l'idée catholique et presque en dehors de toute religion existante, car ses auteurs qui

veulent en fonder une nouvelle n'ont guère retenu du protestantisme que la liberté d'examen et d'interprétation, n'offre pas d'analogie avec le mysticisme espagnol : elle en diffère au contraire par la fin où elle tendait, par le défaut de méthode dans les écrits, et d'autorité dans les caractères.

Le quiétisme était plus sérieux et il fit plus de bruit. En réalité, Mme Guyon (1648-1717) était une contrefaçon de Mme de Chantal, et elle aurait voulu trouver son François de Sales dans Fénelon. Veuve comme elle, d'un jugement moins sûr, d'une imagination moins soutenue, plus éprouvée dans sa vie et en somme moins utile, elle avait des visées plus hautes, quelque ressemblance, non pas avec la fondatrice de la Visitation ni avec la réformatrice du Carmel, mais plutôt avec Antoinette Bourignon.

Ses ouvrages sont nombreux ; dans un volume de poésies spirituelles, elle imite Jean de la Croix qu'elle avait en grande vénération. Les mystiques d'Espagne, vrais poètes, ont su écrire en vers : Madame Guyon, Mme de Chantal, le bon évêque de Genève lui-même se sont laissé tenter, à leur exemple, avec moins de succès (1).

(1) On en jugera par l'échantillon suivant, qui n'est pas le pire : Nuit effroyable de l'esprit (Poésies spirituelles, Cologne, 1722, t. I) :

Dans cette étrange obscurité
  Que mon âme est contente !
J'y pénètre la vérité
  Par delà mon attente.
La vérité c'est mon néant
Et que Dieu seul est juste et grand.

Les vers de François de Sales et de madame de Chantal sont de beaucoup au-dessous de ceux-ci.

Parmi ses œuvres en prose, les plus importantes sont le Moyen court et les Torrents. Le premier est une sorte d'introduction au second qui renferme l'ensemble de la doctrine, tous deux d'une exagération dont rien n'approche chez les Espagnols. Au point de vue du dogme, l'espérance et la foi sont inutiles : l'âme arrivant tout d'un coup au comble de la perfection et du bonheur, par son absorption en Dieu, n'a plus rien à attendre ; or la foi ne convient

qu'à ceux qui espèrent, et l'espérance qu'à ceux qui désirent. Quand l'âme ne se distingue plus de Dieu, quand elle a Dieu en elle, de manière à le voir « comme il était avant la création, » il n'y a plus de désir, plus même d'amour, car il n'y a plus de conscience : le « torrent » sorti de Dieu est retourné à sa source pour se perdre en elle et ne se jamais retrouver (1).

(1) Opuscules de madame Guyon, t. 1, passim.

Ce panthéisme conduit à l'entier anéantissement de l'activité. L'âme « ne se met pas en peine de chercher ni de rien faire. Elle demeure comme elle est, et cela suffit. Mais que fait-elle ? Rien, rien, et toujours rien. Elle fait tout ce qu'on lui fait faire. Sa paix est toute inaltérable, mais toujours naturelle. Elle est comme passée en nature. Mais quelle différence de cette âme à une personne toute dans l'humain ? La différence est que c'est Dieu qui la fait agir sans qu'elle le sache, et auparavant c'était la nature qui agissait. Elle ne fait ni bien ni mal, ce semble, mais elle vit contente, paisible, faisant d'une manière agile et inébranlable tout ce qu'on lui fait faire (1) »

(1) Les Torrents, 1re partie, ch. 9, Voie passive en foi, 4° degré.

Ce langage a beau n'être pas clair : il l'est assez pour qu'on ne se trompe pas sur les conséquences de la doctrine qu'il a la prétention d'énoncer. Ce repos absolu en Dieu, cette pure passivité dessèchent l'âme à l'égard du prochain ; cette charité inactive, cet amour inerte ne sont autre chose qu'une indifférence coupable, un immense égoïsme. De plus, l'âme unie à Dieu est infaillible ; entièrement ravie aux infirmités de la matière, elle n'est plus souillée par le péché : « Si une personne dont la volonté serait perdue, abîmée et transformée en Dieu, était réduite par nécessité absolue à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher, cela est clair (1), « L'auteur des Torrents n'a pas songé à mettre en pratique cette dangereuse théorie, je le crois . mais le quiétisme était suspect avec d'autant plus de raison que dix ans auparavant Molinos avait été accusé à Rome des plus graves désordres et condamné par le Saint-Office à une prison perpétuelle.

Or, la doctrine de Madame Guyon, non celle de Fénelon, c'est le molinosisme. « Molinos, dit le dernier historien du quiétisme (2), voulait un état de contemplation à ce point parfait que l'âme ne raisonnant plus, ne réfléchissant ni sur Dieu ni sur elle-même, y reçoive passivement, dans une quiétude absolue, la lumière céleste sans exercer aucun acte de piété, ni acte d'amour, ni acte d'adoration. En cet état de quiétisme, l'âme ne désire rien, pas même son salut, et ne craint rien, pas même l'enfer ; elle abandonne tout à Dieu, et n'a pas d'autre sentiment que la paix de cet abandon. En cet état de perfection où l'homme est indifférent à tous les actes externes ou internes, il est dispensé de la pratique des bonnes œuvres et du recours aux sacrements qui ne sauraient rien donner à qui ne manque de rien, et telle est son indifférence, à l'interne comme à l'externe, que rien, pas même les imaginations les plus coupables, ne peuvent plus souiller ni affecter l'âme, ni le sentiment, ni l'intelligence, ni la volonté.

(1) id., 2e partie, ch. 3.

(2) M. Matter, le Mysticisme en France au temps de Fénelon, ch. 7, p. 105.

Quand même une âme pareille commettrait des actes criminels, son corps ne serait en cela qu'un instrument ; intimement unie à Dieu, elle ne subirait aucune atteinte de ce qui agiterait les sens. » Les conséquences morales sont les mêmes des deux côtés. « Que deviendra la vie, demande le même écrivain, dans un langage fort élevé, si l'âme est indifférente à tous ces mouvements, à ces inclinations, à ces désirs, à ces passions et à ces entraînements dont nous mettons l'origine première dans les instincts de la nature ? Ces instincts, nous les attribuons volontiers au corps, mais ils se traduisent en pensées, en sentiments et en œuvres, et personne n'en serait responsable, du moment où le corps n'y servirait que d'instrument à l'âme, et que l'âme n'y serait pas engagée, puisqu'elle ne serait pas sortie de sa quiétude, de sa paix, de son abandon à Dieu, Mais si l'âme n'est pas intéressée aux mouvements qui ont leur siège ou leur théâtre dans le corps, que deviennent la destinée morale de l'homme, la sainteté de l'âme, la pureté du corps ? Que sera l'innocence de la vierge, si l'âme dans le corps, à titre de simple instrument,

n'engage pas certains actes ? Que sera la vertu du prêtre lui-même ? La vertu, l'innocence seront des mots vides de sens, mais en revanche, l'homme sera un abominable foyer de vices et de ténèbres. »

Les Espagnols sont bien éloignés de semblables excès. Ils ne permettent pas l'oubli des sacrements, des actes de piété, des œuvres ; ils n'autorisent pas l'indifférence à l'égard d'autrui, eux qui voient dans l'amour du prochain une des formes de l'amour de Dieu. Malgré le mépris de la matière que professe non seulement tout mysticisme, mais toute doctrine chrétienne, ils réprouvent avec la même énergie cet abandon complet du corps qui devient si facilement l'excuse de tous les désordres. Qu'on se rappelle ce passage de Louis de Grenade : il y a deux sortes de vertus, dit-il, les intérieures et les extérieures. Il ne suffit pas de pratiquer les intérieures, parce que « l'homme n'est pas l'âme seulement, ni le corps seulement, mais le corps et l'âme joints ensemble. Ainsi le christianisme n'est pas l'intérieur seul, ni le seul extérieur, mais l'un et l'autre unis ensemble. C'est pourquoi celui qui ne veut pas être trompé, s'il prétend faire un parfait chrétien, ne doit pas séparer ce qui est du corps d'avec ce qui est (le l'esprit. » Un tel langage n'autorise pas la doctrine de l'impeccabilité. Quand les Espagnols parlent du renoncement, de « l'annihilation » du moi, c'est avec réserve, ils sentent la nécessité de s'expliquer. L'âme ne s'anéantit pas, et en quelque sorte ne se détruit pas elle-même, elle anéantit en elle seulement ce qui pourrait la détourner de sa fin, et quoi que Jean de la Croix ait pu dire, on peut affirmer que sa pensée, même dans ses plus grandes audaces, n'est pas allée au-delà.

Ils ne sont pas non plus tombés dans les exagérations extrêmes du pur amour. Je ne voudrais pas affirmer qu'il fût impossible de découvrir chez eux quelque texte offrant avec cette doctrine un rapprochement en apparence compromettant ; mais, malgré les analogies, ce serait abuser de la faculté d'interprétation que d'en conclure qu'ils ont professé le quiétisme. L'amour, pour eux, doit

être sans intérêt, mais non sans but ; ils disent, avec les mystiques autorisés par l'Eglise, avec saint Bonaventure, par exemple, que « les âmes pleines de l'amour de Dieu et de la rosée céleste, veulent être unies à Dieu, ne désirant aucun intérêt corporel, ni aucun don de l'Epoux, mais lui-même, source de tous les dons. » Je ne prétends pas pour cela qu'il y ait loin du quiétisme au mysticisme ; l'un est la conséquence extrême de l'autre. Bossuet le savait bien, et justement effrayé de ces stoïciens du catholicisme dont l'amour ne demandait à Dieu aucune récompense, pas même Dieu, il croyait nécessaire de prouver que sainte Thérèse n'était point quiétiste. Il ne se trompait pas, mais il sentait qu'une doctrine qui par essence tend à l'impossible, effleure plus d'un abîme. Pour la retenir sur la pente, il faut une mesure, un tact, une finesse, une hauteur d'intelligence qu'on peut demander, non pas à Mme Guyon, mais à une sainte Thérèse, à un Fénelon.

Fénelon s'était facilement laissé entraîner à donner à Mme Guyon l'appui de son caractère et de son talent, sans toutefois abonder entièrement dans son sens. Il est plus réservé, et il s'explique sur le pur amour de manière à sauvegarder, autant qu'il est en lui, le dogme et la morale. Le désintéressement de l'amour, dit-il, « ne peut jamais exclure la volonté d'aimer Dieu sans bornes, ni pour le degré, ni pour la durée de l'amour ; il ne peut jamais exclure la conformité au bon plaisir de Dieu qui veut notre salut, et qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire….. Cet amour désintéressé, toujours inviolablement attaché à la loi écrite, fait tous les mêmes actes, et exerce toutes les mêmes vertus distinctes que l'amour intéressé, avec cette unique différence qu'il les exerce d'une manière simple, paisible et dégagée de tout motif de propre intérêt (1). »

1 Explication des maximes des saints. (Œuvres de Fénelon, Versailles, 1821, t. VI, p. 10, 13, et passim.)

D'ailleurs Fénelon apporte à son mysticisme une restriction importante ; il observe que si l'on prenait à la lettre le langage des plus grands et des plus saints mystiques, aucun n'échapperait

à la censure ; que c'est le propre de ces doctrines d'exagérer les termes à l'aide desquels on les exprime ; que d'ailleurs elles sont des idéalités, des conceptions qui ne se réalisent jamais d'une manière absolue, même dans ceux qui les conçoivent avec le plus d'enthousiasme, et qu'elles ont pour but de donner satisfaction aux tendances les plus pures et les plus idéales de l'âme humaine. Cette interprétation, qui est la vraie, devait, ce semble, mettre sa conscience en repos, et laisser toute latitude à son penchant mystique, exalté par une imagination vive, enthousiaste et rêveuse. C'est beaucoup dire que de le donner comme « le maître du mysticisme moderne ; » il ne mène pas, ainsi que le veut M. Matter, « le mysticisme du siècle, » mais celui d'un groupe d'élite, le groupe des Chevreuse et des Beauvilliers, une petite église très élevée, très noble, et dont la spiritualité est à la fois délicate, pure et raffinée, non sans un grain d'ultramontanisme, au moins par son chef, car le « cygne de Cambrai » destiné à être en tout la contre-partie de son grand rival, est en cela aussi l'opposé du gallican Bossuet. Mais de là à devenir « le Montan d'une nouvelle Priscille, » un docteur « d'hérésie, » il y avait loin : la cour de Rome, plus sage que celle de Versailles et que Bossuet, le sentait bien. Elle ne jugeait pas qu'il y eût matière à condamnation dans l'Explication des maximes des saints, dans un ouvrage que M. Tronson et M. de Noailles avaient trouvé « utile et correct, » et M. Piros, directeur en Sorbonne, « tout d'or. » Ses hésitations, fort naturelles si l'on tient compte du caractère de Fénelon, se comprennent encore mieux si l'on songe que les doctrines de ce tendre et charmant génie ressemblaient plus Pi celles de sainte Thérèse qu'à celles de Madame Guyon : il admirait, il aimait « cette grande âme qui se compte pour rien, » il faisait ses délices de ces livres qu'il qualifiait de « si simples, si vifs, si naturels, ces sages et tendres écrits, » faits non pour les esprits « superbes et curieux, » mais pour les âmes « simples et recueillies. » Il était donc assez difficile de réprouver en France ce que l'on canonisait en Espagne.

II.

Autant l'Apocalypse se distingue du Cantique des cantiques, autant, selon nous, le mysticisme de l'Italie se distingue de celui de l'Espagne. Chez les Espagnols, comme chez tous les mystiques qui ne cherchent qu'à échapper au monde et n'ont en vue que le repos en Dieu, le cantique de Salomon est un texte commenté sans cesse, jamais épuisé. Le sentiment qu'il alimente est hostile au siècle, non à la société ; il engendre le blâme, le mépris, non la haine, encore ce mépris et ce blâme atteignent plutôt les vices de la nature humaine que ceux de l'état social : l'esprit de satire est parfois assez vif, mais cette satire est exclusivement morale, jamais politique. Il est un autre mysticisme qui tout en poursuivant le même but, et sans méconnaître les élans de l'amour divin, est animé d'un esprit de guerre contre tout ce qui fait obstacle à l'idéal religieux qu'il s'est formé, mysticisme critique et militant, capable de sortir de l'ombre des sanctuaires et d'affronter les controverses de la place publique. Il s'inspire des prophètes et surtout de l'Apocalypse, dont le langage menaçant répond à ses préoccupations : tel est celui de l'Italie au XIIe et au XIIIe siècle. Cette différence dans la manifestation d'un fait où le sentiment a une si grande part, tient à l'état social et religieux de l'Italie et de l'Espagne. Ce qui était possible dans la patrie de Joachim de Flore était loin de l'être dans celle de Louis de Léon : trop d'entraves y auraient aussitôt comprimé la voix du prophétisme.

Ils furent nombreux les hommes qui pendant les calamités dont l'Italie souffrit au moyen âge, se donnèrent pour les héritiers des prophètes et renouvelèrent les prédictions dont ceux-ci avaient jadis effrayé Jérusalem. Le plus renommé de tous, celui que l'on nommait et qui se nommait lui-même « le grand prophète » est Joachim, abbé de Flore (1130-1202). Sa doctrine est le résumé et, si on peut le dire, le type de cette sorte de mysticisme. Elle est complète, comme celle de tout réformateur ; elle débute par une

partie critique, véritable pars destruens, dans laquelle l'auteur de l’Exposition de l’Apocalypse attaque sans ménagement ceux qu'il accuse de s'être écartés de la droite voie. Mais il ne veut détruire que pour préparer le terrain, et pour réaliser ici-bas la fin qu'il propose à l'humanité. Cette fin, qui est la pensée de « l'Evangile éternel, » c'est le règne du Saint-Esprit ou le troisième âge, celui des « hommes spirituels » et d'un « ordre de contemplatifs qui mèneront la vie des anges, œmulantium vitam angelorum. » Toutefois, forcé de reconnaître que cette absolue perfection ne peut exister en ce monde, Joachim appelle la mort et la souhaite avidement, au point qu'il ne craint pas de dire qu'il faut en hâter l’instant (1) : moins timide à cet égard, ou plus logique que d'autres mystiques et en particulier ceux de l'Espagne. Mais il n'entendait pas comme ceux-ci la doctrine de l'amour ; elle était pour lui une doctrine sociale, et non pas simplement un moyen d'arriver à l'union divine.

On me permettra, à l'appui de cette opinion, un emprunt de famille (2).

(1) Expos. Apocal. (Venise, 1527), pars I, c. 2, t. X : « Non solum mors fugienda non est, verum etiam ad cam modis omnibus accelerandum est. »

(2) Histoire de l'Evangile éternel, par Xavier Rousselot, p. 80-82.

« On pourrait résumer la pensée de Joachim en deux mots : l'amour est toute sa religion et toute sa morale. La vie contemplative donne le bien pur ; l'esprit pénètre, par elle, jusque dans les profondeurs de Dieu, et nous nous sentons embrasés de plus en plus de l'amour des choses que nous contemplons. Sans cet amour, toute religion n'est qu'ostentation ; il vient de la sagesse, non de celle du siècle, mais de la sagesse divine ; il cherche à égaler les bons dans le bien, non les méchants dans le mal ; il est en un mot la plus haute de toutes les vertus. La sagesse et l'amour sont deux vertus excellentes, mais l'amour est supérieur parce qu'il est le propre du Saint-Esprit. La crainte, dit-il dans son Psaltérion à dix cordes, est le commencement de la sagesse, mais l'amour en est la fin. Ainsi, le Père est compris sous l'idée de crainte et de puissance, le Fils dans celle de science, le Saint-Esprit se révèle par l'amour. Le peuple primitif,

le peuple juif, ne connaissait Dieu que par la puissance, la peur était le sentiment qui dominait dans son adoration ; le peuple chrétien en a une idée plus exacte parce qu'il connaît le Fils ; mais ceux-là seuls peuvent en avoir une idée complète qui connaissent le Saint-Esprit. Les chrétiens en ont déjà quelque notion, mais cette lumière ne brillera de tout son éclat que dans le troisième âge. En Occident, il n'est pas encore dans toute sa splendeur, mais il brillera en son temps ; ce sera le temps de la grâce et du peuple spirituel, populus spiritualis. Joachim met tellement le règne du Saint-Esprit au-dessus de celui du Christ, que les Juifs, à ses yeux, sont bien moins coupables pour avoir crucifié Jésus-Christ que pour avoir méconnu l'Esprit-Saint. C'est, en effet, ce qu'il ne craint pas d'avancer dans son Exposition de l'Apocalypse, où il dit que dans le premier cas ils ne péchaient qu'envers le Fils de l'homme. Leur grand crime est de s'en être tenus à la lettre de la loi, car ce n'est que par l'intelligence de l'esprit qu'on peut arriver à l'amour . » Nous sommes donc ici bien loin de sainte Thérèse et de son groupe, mais aussi nous sommes loin de l'Espagne, et Joachim n'en est pas moins un mystique complet, professant, bien que fort instruit, pour les lettres humaines et la philosophie plus de dédain que même Jean de la Croix.

L'abbé Joachim n'est pas sans quelques rapports involontaires avec certains réformateurs qui sont venus après lui ; son mysticisme se perpétua dès son époque et au siècle suivant parmi plusieurs sectes, comme celle des Cathares, dont les « parfaits, » représentant les hommes du troisième âge, devaient garder le célibat et vivre en contemplatifs, et qui allaient quelquefois jusqu'à se donner la mort. Mais nous n'avons pas à suivre cette filiation plus ou moins directe parmi des sectes qui d'ailleurs ne se montrent pas seulement en Italie, mais encore, sous divers noms, en France et en Allemagne. Il n'en est pas de même pour un Ordre célèbre qui ne resta pas étranger à l'esprit mystique de l'Evangile éternel. Joachim avait fait école, ses plus chauds partisans se trouvaient parmi les franciscains : Jean de Parme,

qui fut accusé d'avoir écrit le livre de l'Evangile éternel, était général de l'Ordre. D'autres que lui voulurent en appliquer les principes dans la vie du cloître, et amenèrent une scission parmi les franciscains, dont une partie soutenait la doctrine du grand prophète. Tandis que le mysticisme cherchait par là une application au dehors, un franciscain le formulait avec plus de calme et selon les règles de l'Ecole.

Saint Bonaventure, comme mystique, tient à la fois du passé et de l'esprit de son temps en Italie. Il s'inspire du faux Denys, il intitule un de ses écrits par un emprunt évident. De ecclesiastica hierarchia, et dans son commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard il aborde la question des noms divins. Platonicien comme les Espagnols, il ne sait de Platon que ce qu'en savait la scolastique, et à cet égard ceux-ci sont en général mieux partagés que lui : l'inspiration leur vient plus directe et moins superficielle. En somme, il est cependant beaucoup plus philosophe ; il va jusqu'à chercher un accord entre le rationalisme et le sur-naturalisme, ce qui prouve qu'il ne sacrifie pas entièrement le raisonnement à l'intuition, et il méprise si peu la raison qu'il la donne comme « la lumière de la connaissance philosophique. » Autre est aussi sa méthode ; il s'occupe davantage du monde externe, il fait monter l'âme à Dieu par l'universalité des choses. Partant des objets extérieurs, temporels, qui sont les « vestiges » de Dieu et qui l'introduisent dans la voie divine, puis pénétrant en elle-même, « image » de Dieu, c'est-à-dire dans la « vérité » divine, l'âme s'élève enfin jusqu'à la contemplation du premier principe : ce qu'il appelle « se réjouir dans la connaissance de Dieu (1). »

(1) De reduct. art. ad theol. — Itin. ment, ad Deum. — In Sent. lib. Comment., dist. XXII, lib. I.

A ce premier caractère. Saint Bonaventure en joint un autre, plus particulier à son pays, et à son Ordre surnommé l'Ordre Séraphique. Tout en repoussant les exagérations et les erreurs de l'Evangile éternel, il n'en répudie pas entièrement les principes ; la preuve, c'est qu'il cherche à appliquer, avec plus de mesure,

l'esprit de réforme, de renoncement et de pauvreté évangélique tant réclamé par les « spirituels. » De là ressort pour son mysticisme un côté moral et pratique par lequel il se rapproche des Espagnols. Cette analogie sur un point si important, et son inclination vers l'idéalisme platonicien expliquent la faveur dont il a joui en Espagne. Peu de mystiques y furent aussi goûtés ; ses œuvres y étaient traduites, ses idées même reproduites dans des ouvrages qui n'avaient pas de prétention à l'originalité.

Le docteur Séraphique n'est pas la seule expression du mysticisme chez les franciscains, ni la plus énergique ; il ne faut pas la chercher même dans saint François leur fondateur, ni dans un seul homme, mais parmi les poètes que cet Ordre produisit au XIIIe siècle. Si la poésie est avant tout l'expression du sentiment, elle est pour ainsi dire le langage naturel du mysticisme : plus celui-ci est spontané, plus la forme dont il est revêtu doit être supérieure au langage vulgaire. Le même souffle a passé des franciscains chez quelques diseurs en rimes au même siècle, et surtout chez le grand poète du quatorzième.

Le chantre de la Divine Comédie exprime le mysticisme catholique à l'aide de la plus haute poésie et, sous le rapport de la forme, il n'y a aucune comparaison à établir entre lui et les Espagnols, quoique parmi ces derniers il y ait aussi des poètes. Ce n'est pas par le symbolisme que Dante est un mystique ; le symbolisme n'est tout an plus que le vêtement du mysticisme, il ne saurait lui donner ce qui fait son essence, l'amour, ni lui assigner son but, qui est de « voir Dieu, » comme le dit Dante en rappelant l'expression de Boèce : Te cernere. Ce but, Dante l'atteint dans la Cantica du Paradis, non comme un mystique de cloître ou d'école, mais par son privilège de poète : sa muse est l'amour, purifié, divinisé ; il sait en prendre le langage, ou plutôt ce qu'il éprouve est au-dessus de tout langage (1).

(1) Transumanar significar per verba
Non si poria.

C'est par l'amour « qui gouverne le ciel, » Amor, che l' ciel governi, qu'ils sont attirés, Béatrix et lui, dans l'Empyrée, « ciel

rempli d'une pure lumière, lumière intellectuelle pleine d'amour, amour du vrai bien rempli de joie, joie qui surpasse toute ivresse. » C'est par l'amour qu'il s'élève jusqu'à cette Unité mystérieuse qui échappe aux regards de l'homme et que, les liens terrestres étant déliés, il s'élance dans les profondeurs de l'extase : « O souveraine lumière tellement élevée au-dessus de l'intelligence de l'homme, prête à mon esprit un reflet de ton éclat, et fais ma langue si puissante, qu'elle laisse aux générations futures une étincelle de ta gloire (Paradiso, 33.) ! »

Mais si l'amour est le mobile de son mysticisme, il importe de voir s'il est le seul, et en outre quel est son caractère particulier.

Le mysticisme d'Alighieri est sans doute alimenté par la foi catholique, par une haute érudition et par des influences philosophiques d'origines diverses. Mais, ceci reconnu, il nous paraît être l'expression de l'état particulier de son âme au moins autant que la manifestation d'un état général des esprits. Certaines circonstances l'ont conduit à revêtir ses idées, ses opinions et ses croyances de cette forme à la fois poétique et philosophique ; il obéit à deux sentiments qui lui sont personnels, l'amour et aussi, pour dire toute ma pensée, le contraire de l’amour. Ce qu'il cherche et ce qu'il aime, c'est Dieu sans doute, mais c'est avant tout Béatrix : est-ce une illusion, il me semble que son amour pour arriver à Dieu a besoin de traverser le souvenir idéal d'une affection perdue dont il aspire à retrouver l'objet, qui devient son soutien, son guide, et qui l'amène jusqu'à l'amour divin. Si maintenant on se rappelle les traits impitoyables dont il poursuit dans son Enfer et accable ses ennemis, on reconnaîtra le second mobile dont j'ai parlé, une haine vigoureuse, généreuse si l'on veut, explicable en tous cas, mais enfin de la haine. Il y a du Fra-Jacopone dans ces âpres accents, quelque chose qui rappelle l'esprit agressif et militant de tout le mysticisme italien, et qui contribue à le différencier si profondément du mysticisme espagnol.

Bientôt après l'Italie en vit paraître un autre d'une nature toute

différente et dans lequel l'esprit public n'est pour rien. Annoncé par Pétrarque, il est introduit, à la suite du platonisme, par Gémisthe Pléthon, le cardinal Bessarion et propagé par Marcile Ficin, Jean Pic de la Mirandole et Léon l'Hébreu. C'est un fruit exclusif de la Renaissance philosophique. L'Espagne n'a rien de semblable à nous, offrir.

III.

Arrivé à l'Allemagne, nous rencontrons tout d'abord les mystiques du XIIIe et du XIVe siècle, les plus remarquables de tous par leur influence sur l'état des esprits dans cette partie de l'Europe. Ils ont des caractères qui établissent une différence profonde entre eux et les Espagnols, en même temps que certaines analogies qui les en rapprochent.

Commençons par les différences.

Elles sont faciles à saisir, et si le génie espagnol apparaît avec sainte Thérèse et ses contemporains, le génie allemand se manifeste d'une manière non moins frappante avec Eckart, Tauler, Ruysbrœck et Suso. Le mysticisme de Maître Eckart n'est rien autre chose qu'un panthéisme hardi et complet ; l'amour ne vient chez lui qu'après l'intelligence : « Voir » Dieu signifie « penser » Dieu, et penser Dieu, c'est « être » Dieu, car en Dieu l'être et le penser sont identiques. Le but n'est pas seulement l'union par l'amour, c'est l’unité de l'être ; l'amour, dit Eckart, n'unit pas les « êtres, » il ne produit qu'une « union d'amour et de volonté, » plus apparente que réelle, et par suite insuffisante. L'unité des substances exige la destruction de la personnalité humaine : c'est en quoi consiste le vrai renoncement. La logique du système menait loin : Trinité, création, péché, rédemption, autant d'occasions d'hérésies dans le mysticisme eckartien. Le Maître fut destitué de ses fonctions de prieur de l'Ordre des Dominicains dans la province d'Allemagne, et sa doctrine condamnée.

Averti peut-être par cet exemple, et d'ailleurs moins spéculatif, Tauler enseigne un mysticisme pratique, tendant à rendre les hommes meilleurs avant de leur procurer les joies de l'union divine. Il redoute l'écueil dans lequel était tombé Maître Eckart, mais s'il n'est pas un panthéiste d'intention, il l'est de fait et malgré lui : le chrétien retient le philosophe, sans y réussir entièrement, de même que la soumission du catholique ne modère pas suffisamment l'ardeur de l'illuminé. Un de ses ouvrages, l'Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ, rappelle les principes des spirituels parmi les franciscains, et montre comment il entendait la pratique du mysticisme, lequel était resté chez Eckart exclusivement théorique. La « pauvreté » de l'âme consiste à la fois dans le détachement volontaire de toute chose créée sans lequel la science divine est impossible, et dans l'abnégation pratique : elle « déifie » l'âme humaine qui devient alors consubstantielle à Dieu, bien qu'imparfaitement en cette vie. Surnommé le « docteur illuminé, » le dominicain Tauler appartient, dans une certaine mesure, à cette classe de mystiques qui se croient immédiatement éclairés d'en haut, initiés à une science surnaturelle, et qui ne tardent pas à tomber dans l'illuminisme. Un de ses contemporains s'avança dans cette voie bien plus résolument que lui, ce fut Ruysbrœck, chanoine régulier de l'Ordre de saint Augustin.

Avec lui le mysticisme allemand n'est plus qu'une sorte d'ivresse ; l'âme ayant perdu toute conscience d'elle-même, gravit comme en proie au délire les sept degrés de l'amour divin pour se perdre aux plus hauts sommets de la mysticité. Ruysbrœck, ignorant, simple d'esprit, idiot (1), comme l'appelle Denys le Chartreux, prétendait ne devoir ses lumières qu'au Saint-Esprit, et s'il fut surnommé le second Aréopagite, ce ne fut pas pour son savoir (2). Plus que tous les autres mystiques de son temps et de sa nation, il proteste contre le panthéisme et cependant il y tombe inévitablement : Gerson ne s'y laissa pas tromper (3) Moins logique qu'Eckart, moins pratique que Tauler, Ruysbrœck est aussi moins poétique que Suso. Chez celui-ci, les

macérations, les visions, les extases annoncent la prédominance de la sensibilité et de l'imagination, et même un esprit romanesque : il est le chevalier, comme on l'a dit, de la Sagesse éternelle, il l'aime comme un Troubadour (4). Il est le moins philosophe et le moins panthéiste des mystiques allemands ; mais le panthéisme n'en reste pas moins le caractère essentiel du mysticisme de cette contrée.

1 « Vir, ut ferunt, devotus, sed parum litteratus, » dit l'abbé Trithème (Ap. Gessner Biblioth., f° 452 v »). — « Rusbrochius cùm idiota esset... » (Dyon. Carth., serm. I, De confess. non pontif.)

2 Dyon. Carth., tract. II, De donis Spiritus Sancti, art. 13. — Gothofred. Arnald., Historia theol. myst., p. 310.

3 Cf. Epistola ad Fr. Bartholomœum Carthusianum super tertiâ parte libri J. Rusbrochii de ornatu spiritualium nuptiarum.

4 M. Ch. Schmidt, dans ses profondes Etudes sur le mysticisme allemand au XlVe siècle. (Mémoires de l'Académie des Sciences morale ?, Savants étrangers, t. II, p. 286 et sq.)

Les doctrines émises au XIVe siècle se continuent aux siècles suivants par Henri Harph, Denis le Chartreux, Jacob Boehme. Ce dernier, le plus célèbre, et contemporain des Espagnols (1575-1624), est à la fois un illuminé, un métaphysicien et un protestant : intelligence profonde, richement douée, mais sans culture et sans méthode, la Bible et Paracelse l'inspirent également. Ses copieux ouvrages, une trentaine environ (1) sont absolument dénués du lucidus ordo ; mais le génie métaphysique de l'Allemagne perce sous cette enveloppe apocalyptique. Hegel et Spinoza ne sont pas plus hardis ni plus logiques dans leur panthéisne que le cordonnier de Gorlitz. Il pose le principe de l'unité de substance ; la nature visible est le reflet, l'écoulement de la nature invisible, Dieu s'engendre lui-même en engendrant le monde : « Si tu vois une étoile, un animal, une plante ou toute autre créature, garde-toi de penser que le créateur de ces choses habite bien loin, au-dessus des étoiles. Il est dans la créature même. Quand tu regardes la profondeur, et les étoiles, et la terre, alors tu vois ton Dieu, et tu as en lui l'être et la vie. » Si Dieu est tout, il est le mal, l'enfer même : « Le premier être est Dieu, il est le ciel, il est l'enfer, il est le monde. — Le vrai ciel où Dieu

demeure est partout, en tout lieu, ainsi qu'au milieu de la terre. Il comprend l'enfer ou le démon demeure, et il n'y a rien hors de Dieu (2). »

1 Dix vol. in-8°, en allemand. Amsterdam, 1682.

2 L'aurore naissante, ch. 23, § 3, 4, 6. — Deuxième apologie contre Tilken, n° 140. — Description des trois principes, ch. 7, § 21.

Avec Boehme, le mysticisme de l'Allemagne va plus loin qu'avec les maîtres du XIVe siècle, mais il y a filiation. C'est que là il est toujours et partout métaphysique, dans son point de départ et dans son développement, tandis que celui de l'Espagne est psychologique et expérimental ; il s'occupe plus de Dieu que de l'âme humaine, et même plus de l'Etre que du Dieu des chrétiens. Il sacrifie entièrement la personnalité, que les Espagnols s'attachent si soigneusement à sauver. Peut-être les Allemands furent-ils poussés dans cette voie par la doctrine de David de Dinant et d'Amaury de Bène, répandue par la secte des Frères du Libre-Esprit dont Eckart éleva les principes à la hauteur d'un système logique et hardi ; on peut dire néanmoins qu'un tel mysticisme ne pouvait naître qu'en Allemagne, et qu'il est aussi en quelque sorte un fruit du sol. Ici se montrent déjà les traits de ressemblance dont nous avons parlé.

Des deux côtés, c'est en général un mysticisme d'inspiration et de premier jet ; ni l'un ni l'autre ne sort de la scolastique : en Allemagne, c'est une réaction contre elle, en Espagne elle n'est pas en faveur. Des deux côtés encore, il y a un fait qui prouve quelle étroite communion de sentiments et d'idées unit les écrivains à leur public : ils emploient la langue maternelle. Une langue d'emprunt est une langue savante, qui suppose chez ceux qui en usent au moins quelques idées venues du dehors ; la pensée est plus intime et plus personnelle quand elle n'est pas revêtue d'un habit étranger. Le mysticisme allemand et le mysticisme espagnol naissent du cœur même des deux nations, populaires l'un et l'autre, parce qu'ils répondent à la nature, aux tendances et aux besoins des peuples au sein desquels ils se sont produits. Chacun des deux est à sa place et ne peut être que là.

Malgré son côté pratique, d'ailleurs fort restreint, jamais celui de Maître Eckart et de ses successeurs n'aurait pu prendre racine en Espagne. Indépendamment des causes extérieures, un panthéisme si radical aurait étrangement heurté dans le génie espagnol un éloignement naturel pour la spéculation et un sentiment de personnalité des plus prononcés. Le mysticisme espagnol n'était pas moins impossible dans la patrie d'Eckart, parce qu'il y était parfaitement inutile : ce qu'il promettait aux âmes qui se réfugiaient en lui n'auraient pas suffi à ceux qui écoutaient si avidement les sermons des précurseurs de Luther et de Hegel. Car ceux-ci se rattachaient à des sectes qui étaient en révolte contre l'Eglise, et les idées qu'ils répandirent ne furent pas sans influence sur les événements qui amenèrent la Réforme. Nous sommes conduit par là à une dernière considération.

Le mysticisme religieux est un excès : cet excès mène assez vite à la critique du présent, et, avec des esprits entreprenants et exaltés, au désir de réaliser le mieux qu'on a rêvé. En Italie, Joachim en est la preuve et par lui-même et par ceux qui avaient adopté ses idées ; en Allemagne (tant cette conséquence est naturelle), Eckart fut condamné, Ruysbrœck, Tauler, Suso plus que suspects : à l'heure de la Réforme, leurs écrits reparurent, leurs noms furent prônés par Luther et les siens. Le mysticisme espagnol pouvait-il conduire au même résultat ? Il n'y avait pas à cela d'impossibilité logique, mais s'il s'est manifesté dans tout son éclat en plein seizième siècle, au milieu de l'agitation universelle des esprits et des consciences qui caractérise cette époque mémorable ; il ne faut pas oublier que ce fut dans un pays tel que l'Espagne, nourri dans une foi invétérée, où des ferments de réforme avaient pu troubler quelques cloîtres, mais sans chances de succès durable. Ces grands mystiques, si les circonstances l'eussent permis, auraient peut-être songé, je le veux bien, à réformer autre chose que des couvents : on peut supposer sans invraisemblance que leur action aurait été moins circonscrite sans l'ombrageuse surveillance de l'Inquisition ; cette surveillance même semble l'indiquer. Ils représentent un

sentiment religieux qui, faute d'air et de liberté, était contraint de se replier sur lui-même, et qui, plus libre, aurait pu prendre, avec d'autres caractères, une autre direction, mais sans sortir du catholicisme. Les mystiques espagnols ont tous ou presque tous un esprit de satire et de blâme contre les vices du siècle et les fautes de tous, même du clergé : ils eussent été volontiers des réformateurs, mais à la manière de saint Bernard ; volontiers ils eussent rétabli l'Eglise dans sa pureté primitive, mais sans porter atteinte à son unité. Leurs ambitions ne dépassaient pas celles du moine de Clairvaux, demandant qu'il lui fût donné « de voir, avant de mourir, l'Eglise de Dieu comme aux premiers jours, quand les apôtres tendaient leurs filets pour prendre non de l'or et de l'argent, mais des hommes. »

Ce parallèle nous semble justifier une fois de plus ce que nous disions au début de ce livre, que nulle part depuis l'ère chrétienne, le mysticisme n'a eu sur les âmes une action plus générale et plus puissante. Il s'est produit quelquefois avec plus de science et de profondeur ; jamais il n'a été plus propre, par ses origines, sa forme, ses caractères, à communiquer ce qu'il pouvait renfermer de fécond et d'utile, de dangereux et de funeste.

Nous arrêterons-nous maintenant à reprendre une à une les critiques qu'il soulève et qu'en général soulève tout mysticisme, sans distinction de religions ni d'écoles ? Outre que d'elles-mêmes elles ressortent de tout ce qui précède, il est superflu d'instruire un procès si souvent jugé, et une étude historique n'est pas plus un réquisitoire qu'une apologie. Oui, le mysticisme a des prétentions que le bon sens ne saurait admettre. Il accorde au sentiment une prédominance qui, en détruisant l'équilibre des facultés, fait violence à la nature ; il méconnaît la raison, et s'il tient compte de la volonté, ce n'est qu'en la dénaturant. Il veut que l'être humain échappe à son humanité pour s'unir à Dieu, il croit y réussir par l'extase, au risque d'échouer dans le panthéisme, de s'égarer à la poursuite chimérique d'un

insaisissable idéal, de compromettre les bases légitimes de la morale, et enfin, par une étrange contradiction, d'anéantir le moi tout en le substituant à Dieu, car ou l'homme se perd en Dieu et ne sort de soi qu'en se déifiant en quelque sorte lui-même, ou il absorbe Dieu, et la conséquence finale, la ruine de la personnalité, est toujours identique. Que dans la réalité il ne descende pas forcément la pente extrême de ces déductions, que dans une mesure plus ou moins large il lui arrive de rester moral et raisonnable, les Espagnols en font foi ; mais en théorie et à le juger au nom des principes, il est impossible de ne le point condamner.

D'où vient donc que, malgré tant d'erreurs, il soit un fait si persistant que prêtres et philosophes de toute provenance se relayent, si on ose s'exprimer ainsi, aux étapes importantes de la vie de l'humanité, pour en soutenir le drapeau, dans les contrées et les temps les plus divers ? C'est que l'âme humaine, suivant la belle parole de Lacordaire, est « fille de l'amour éternel, et que le génie de sa source l'inspirera jusqu'à la fin ; » c'est qu'elle est née pour l'amour et pour la foi, et que le mysticisme est une satisfaction naturelle, bien que démesurée, de ce double besoin de croire et d'aimer. En soi il n'est donc pas si loin de nous qu'il le parait ; il est dans l'essence de toute religion, dans le fond même de notre nature, dans le plus intime de notre âme par le sentiment, par l'éternelle préoccupation de l'invisible, de l'inconnu, mais de l'inconnu divin. Vainement nous nous efforçons de nier ou de méconnaître le monde spirituel, ce monde nous inquiète ; en vain nous nous enfermons dans le cercle de la réalité terrestre et présente, tantum quantum sensu movetur ad id quod prœsens est atque adest sese bellua accommodât, un secret instinct nous reproche cette assimilation à la brute, une curiosité inassouvie et qui est notre plus beau titre, frappe à la porte de l’au-delà. Cela est si vrai que les époques sceptiques, et la nôtre en est un exemple, ont aussi leur mysticisme, mélange contradictoire de crédulité naïve et de scepticisme blasé, de science et d'ignorance, de matière et d'idéal. C'est quand le Dieu

vivant, personnel, provident, devant qui s'inclinent avec un égal respect la philosophie spiritualiste et les Eglises chrétiennes, c'est quand ce Dieu est attaqué à la fois par l'idéalisme et le matérialisme, par l'école critique et l'école positive, par la science, la métaphysique et la poésie, que l'âme se rattrape sur la vulgarité superstitieuse de puériles rêveries : celles de sainte Thérèse étaient du moins généreuses et innocentes. On n'est pas obligé, grâce à Dieu, d'opter entre les unes et les autres, mais ce n'est pas une raison pour n'en point tenir compte. Cette tâche incombe à la philosophie, et le mysticisme, en tant qu'une des manifestations importantes et soutenues de l'esprit humain, aurait à attendre de celle-ci qu'elle l'étudiât au point de vue psychologique et métaphysique, non dans ses causes occasionnelles, mais dans sa source intime et première. Cette étude, nous n'avons pas à la tenter ici, mais la pensée en est d'autant plus naturellement suggérée par les mystiques espagnols, qu'ils ont donné à l'Espagne sa plus réelle et sa plus originale philosophie.

FIN

Table :

SAINTE THÉRÈSE SA VIE

SAINTE THÉRÈSE SA DOCTRINE

L'amour qui n'agit pas est-ce un amour sincère ?

ECOLE DE SAINTE THERESE

S. JEAN DE LA CROIX

GÉRÔME GRACIAN DE LA MÈRE DE DIEU,
& JEAN DE JÉSUS-MARIE.

La doctrine et les caractères du mysticisme espagnol.

Les résultats du mysticisme espagnol.

Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien.

Table du fac-similé de l'ouvrage MYSTIQUES ESPAGNOLS Paul Rousselot, 1833 @Boston Library Consortium Member Libraries. Wellesley College Library

Avertissement VII

Introduction 1

Chapitre premier.
— Alejo Venegas, Pedro Malon de Chaide 75

Chapitre II.
— Jean des Anges, Diego de Stella 114

Chapitre III.
— Jean d'Avila 145

Chapitre IV.
— Louis de Grenade 172

Chapitre V.
— Louis de Léon. Son procès 214

Chapitre VI.
— Louis de Léon. Le Théologien et le Philosophe. 253

Chapitre VII.
— Louis de Léon. Le Poète 280

Chapitre VIII.
✓ Sainte Thérèse. Sa vie 308 / Livre de la Vie par elle-même

Chapitre IX.
✓ Sainte Thérèse. Sa doctrine 337

Chapitre X.
✓ Ecole de sainte Thérèse : Saint Jean de la Croix. 379

Chapitre XI.
✓ Ecole de sainte Thérèse : Gérôme Gracian de la Mère de Dieu, Jean de Jésus-Marie 409

Chapitre XII.
✓ La doctrine et les caractères du mysticisme espagnol 429

Chapitre XIII.
✓ Les résultats du mysticisme espagnol 442

Chapitre XIV.
✓ Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien 465